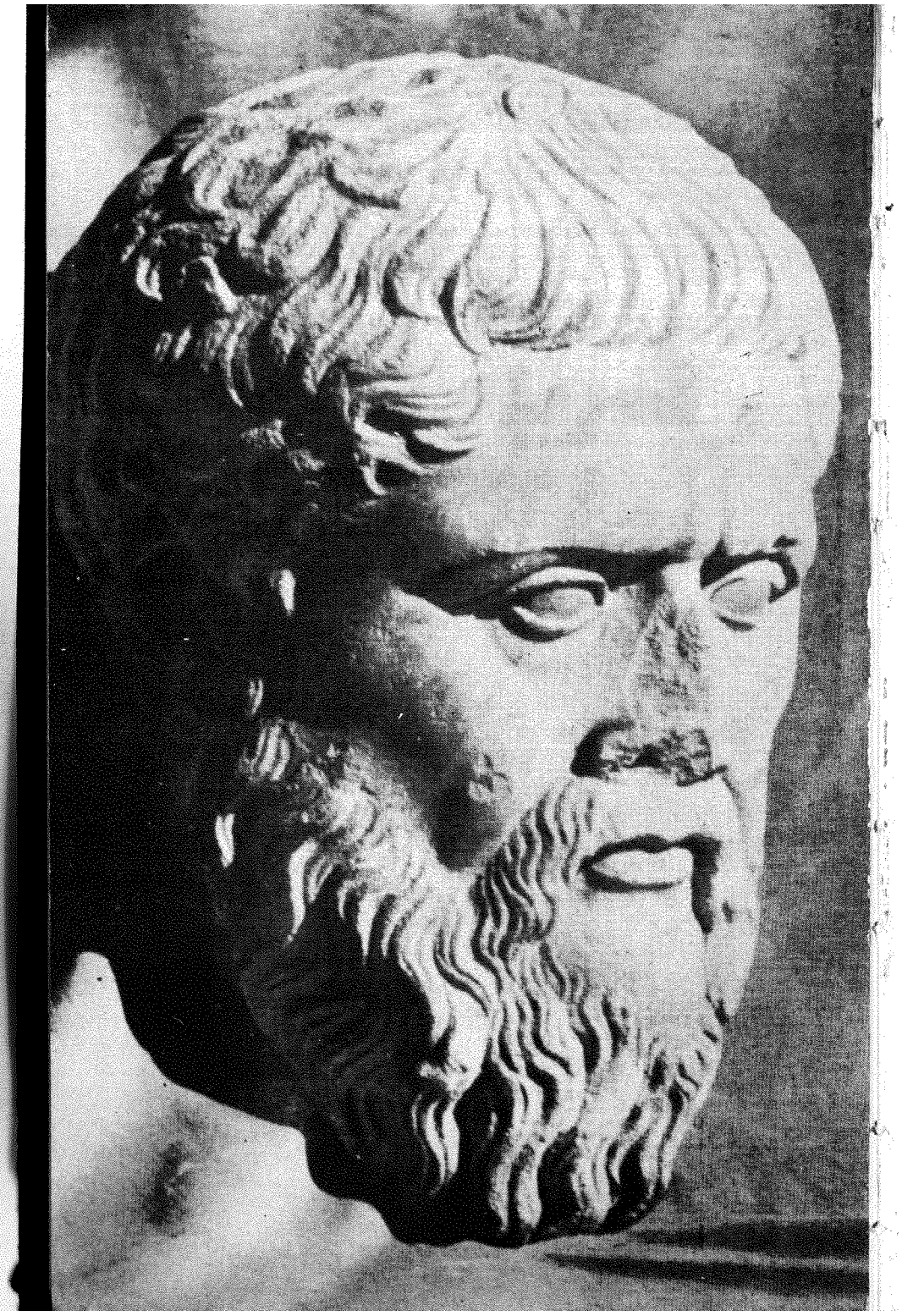


A REPÚBLICA

BC/UFG

Platão

Introdução,

Tradução e notas
de
MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA

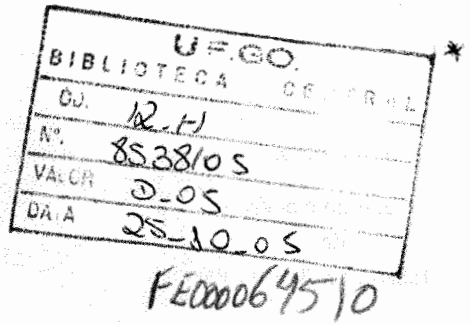
9.ª edição

200510 8538
101.9:929 PLA /rep 9.ed.
1361948

101.9:929

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução do texto grego
ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ
A edição utilizada foi a de J. Burnet
Platonis Opera, T. IV
Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1949



Reservados todos os direitos
de harmonia com a lei.
Edição da
Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna. Lisboa

INTRODUÇÃO

As páginas que vão ler-se não são um estudo completo e sistemático da República *de Platão, pois um trabalho desses só poderia ser feito por um historiador da filosofia. Não faltam, aliás, excelentes ensaios em línguas modernas acessíveis, que indicaremos no final, e para os quais remetemos os leitores especializados. Para aqueles, porém, que, não dispondo ainda de uma preparação específica, pretendem simplesmente uma informação geral e actualizada sobre a matéria, escrevemos estas linhas, esperando que possam servir-lhes de guia na leitura de uma das obras maiores do pensamento europeu.*

A forma de diálogo narrado

Uma primeira característica salta aos olhos de quem abrir este tratado: a sua forma de diálogo, não dramaticamente expressa, como no Górgias, Ménon *ou* Fedro, *mas sob a aparência de uma narrativa feita por Sócrates a um auditório anónimo* [1],

[1] Noutros diálogos, o interlocutor é nomeado. Assim, e para só citar o mais conhecido, na abertura do *Fédon*, é o discípulo de Sócrates com este nome que conta a Equécrates a conversa final e os últimos momentos do Mestre.

ou seja, exactamente o mesmo processo adoptado no Protágoras, Cármides *e* Lísis [2].

O facto tem sido explorado — era inevitável — como base para estabelecer a tão discutida cronologia relativa da obra de Platão, tanto mais que no Teeteto [3] *o processo é explicitamente declarado incómodo e, como tal, abandonado. Mas o passo em questão não é de molde a excluir a possibilidade de a forma narrativa ter sido retomada posteriormente a esse diálogo, e, de um modo geral, a crítica moderna tende a desvalorizar este critério de datação* [4].

Permanece certa, porém, a vantagem, proporcionada pela narrativa, de permitir uma caracterização mais acentuada das figuras e de reconstituir com mais relevo o ambiente em que se movimentam [5]. *Basta atentar em certos pormenores da*

A forma de diálogo, em si, não é, como se sabe, novidade platónica, pois outros discípulos de Sócrates o usaram. Mas só Platão elevou o diálogo filosófico a género literário.

[2] Além destes, são também diálogos narrados o *Eutidemo*, o *Fédon* (citado na nota anterior), o *Banquete* e o *Parménides*. A relação pormenorizada das variantes usadas para os introduzir pode ver-se em Paul Shorey, *What Plato Said*, pp. 63-64.

[3] 143b-c.

[4] Estamos longe, portanto, das posições extremas assumidas no séc. XIX, como a de Schöne (1862), que considerava os diálogos narrados como os últimos, ou como a de Teichmüller (1879), que sustentava a tese oposta. No entanto, um especialista como Holger Thesleff (*Studies in the Styles of Plato*, Helsinki, 1967, p. 19) continua a entender que as diferenças entre as duas modalidades são notáveis e incluem modos de composição e estilo que parecem tornar difícil de aceitar a passagem de uma para outra.

[O mesmo especialista, nos seus recentes *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, defende a teoria de que essas diferenças se reflectem na aplicabilidade do critério estilométrico como índice de datação.]

[5] Cf., entre outros, P. Shorey, *What Plato Said*, p. 64.

República *para obtermos uma brilhante confirmação do facto: logo na entrada, o escravo de Polemarco, que chega a correr ao pé de Sócrates e lhe agarra o manto por detrás, a fim de lhe pedir, da parte do amo, que se não retire já; e o voltar do mestre, para saber de quem se trata* [6]*; depois a inesquecível agitação de Trasímaco, que não pode mais dominar a indignação que lhe causa o método de investigação seguido por Sócrates* [7]*; o suor e o rubor do Sofista, ao sentir-se derrotado* [8]*; mais adiante, no começo do Livro V, o estender da mão de Polemarco, que estava sentado longe de Adimanto e lhe puxa pela veste, inclinando-se para a frente, para lhe segredar umas palavras, de que os circunstantes só ouvem a resposta — a resposta que vai alterar o curso do diálogo* [9].

Figuras

Sob a forma narrativa ou dramática, em todos [10] *temos sempre a considerar, tal como no teatro, a presença de figuras, cuja caracterização importa fazer, e que são geralmente pessoas históricas* [11].

A conversa tem lugar no Pireu, na casa de Polemarco. A parte deste no diálogo, para além do Livro I, onde, depois de mandar convidar e insistir com Sócrates para que fique, é

[6] I. 327b.

[7] I. 336b.

[8] I. 350c-d.

[9] V. 449b-c.

[10] Não é necessário excluir a *Apologia de Sócrates*, que, embora contenha algum diálogo, é, pelo seu teor de apresentação, fundamentalmente um monólogo.

[11] Como escreveu R. L. Nettleship (*Lectures on the Republic of Plato*, p. 7), «as figuras do diálogo são, por um lado, simplesmente expressões ideais de certos princípios; por outro lado, trazem consigo muito do seu carácter real».

BC/UFG

o segundo interveniente na argumentação[12]*, limita-se à cena do Livro V que citámos acima*[13]*. Estão presentes dois irmãos seus, Lísias e Eutidemo, que são aqui figuras mudas, e seu pai, o idoso Céfalo, que aparece coroado (pois acabara de fazer um sacrifício), sentado em almofadas, com a dignidade que lhe confere uma longa vida justa. Afável e sereno, é ele que convida Sócrates a visitá-los mais vezes, para conversar com os filhos. É sua a primeira definição de justiça — dada de acordo com a sua experiência e simplicidade. Abandona, porém, a discussão em 331d, deixando-a «ao seu herdeiro».*

Estão também presentes Carmantidas e Clitofonte[14] *(dos quais apenas o segundo fala uma vez, no Livro I), figuras desconhecidas, talvez discípulos de Trasímaco, o célebre Sofista, que também já se encontrava no grupo. É todo um círculo*[15]*, a que se juntam Adimanto, irmão de Platão, e Nicérato, filho de Nícias, que, juntamente com os outros jovens regressados da procissão, foram com Polemarco convidar Sócrates e Gláucon (também irmão de Platão) a permanecerem com eles.*

Temos, portanto, uma galeria de figuras, das quais umas são activas, outras, simples ouvintes. Quase todas são conhecidas. Em primeiro plano, Sócrates, sem dúvida a pessoa central da discussão dialéctica. Embora não vamos renovar a questão da

[12] Mediante uma citação de Simónides, a partir de I. 331d, com a qual se introduz a segunda definição de justiça: dar a cada um o que se lhe deve.

[13] Vide supra, p. VII e n. 9.

[14] Clitofonte dá o nome a um diálogo platónico de antenticidade duvidosa.

[15] A designação é de P. Friedländer, *Plato*, 2, p. 52 (que vê o centro em Polemarco e seus irmãos).

historicidade deste seu retrato[16]*, podemos recordar, à passagem, a hipótese de F. M. Cornford, seguida por outros, de que é neste diálogo que se desenha a bifurcação entre o método de Sócrates e o de Platão: no Livro I evidencia-se a falência daquele; a continuação mostra os novos caminhos, segundo os quais não é cada um a organizar a sua busca do bem, mas a ordem social é que há-de tirar de cada um o melhor*[17]*.*

A família do hospedeiro está longe de ser estranha aos estudiosos da literatura e da história gregas. Lísias, o estudante de retórica que se conserva silencioso todo o tempo[18]*, é uma das figuras maiores de eloquência antiga, que havia de ser modelo, juntamente com Demóstenes — e oposto a ele*[19] *— dos aprendizes da arte de bem falar. Entre os muitos discursos seus que*

[16] Um resumo do estado actual da questão da historicidade da figura de Sócrates em Platão e noutros autores pode ver-se no nosso livro *Estudos de História da Cultura Clássica*, I, Lisboa,[3] 1970, pp. 343-351. [Na 8.ª ed., 1998, pp. 456-466.]

[17] Por isso, A. Sesonske intitulou o artigo em que defendeu esta doutrina «Plato's Apology: Republic I», *Phronesis* VI (1961), 29-36 (reimpresso na colectânea, organizada pelo mesmo, *Plato's Republic: Interpretation and Criticism*, pp. 40-47).

[18] Embora não esteja presente no *Fedro*, Lísias tem aí grande relevo, pois o ponto de partida desse diálogo é o entusiasmo causado por um discurso seu no discípulo de Sócrates de cujo nome deriva o título da obra. Se o discurso é autêntico, ou mais uma das admiráveis paródias de Platão, é discutível. O *Fedro* menciona também Polemarco, como estudioso da filosofia (257b). Sobre a discussão em volta do pouco apreço de Platão por Lísias, vide P. Shorey, *What Plato Said*, pp. 31-32.

[19] Lísias era o protótipo da sobriedade, modelo de aticismo, ao passo que Demóstenes o era da exuberância de expressão. A contenda entre os admiradores de um e de outro atingiu o máximo na época de Cícero, que pretendia conciliar as virtualidades de ambos, como discípulo da Escola de Rodes, que era.

se conservam[20]*, figura um, que é precisamente o melhor e mesmo o único em que defende um caso pessoal*[21] — o Contra Eratóstenes. *Essa oração conta-nos como o sicarusano Céfalo se estabelecera em Atenas como meteco, e aí residira trinta anos, em grande prosperidade. A família possuía uma fábrica de escudos, que chegou a empregar cento e vinte escravos. Porém, em 404 a.C., quando os Trinta Tiranos subiram ao poder em Atenas, os bens foram-lhe confiscados, e Polemarco e Lísias feitos prisioneiros. Depois de derrubado esse regime, o orador, que conseguira escapar, acusa veementemente neste discurso o responsável pela execução do irmão, Eratóstenes.*

Outra figura célebre é Trasímaco de Calcedónia, um Sofista que partilha com Górgias a honra de ter sido o criador da prosa artística em ático. Para além dos curtos fragmentos que nos restam, a longa discussão que sustenta no Livro I mostra-o um opositor truculento, dotado de uma habilidade dialéctica comparável à dos demais Sofistas, e, como eles, alheia a qualquer preocupação de conciliar a eloquência com a ética e inclinado a tirar proveito material do seu ensino[22].

De Trasímaco não volta a falar-se, senão de passagem, no

[23] Temos hoje trinta e quatro, de mais de duzentos que existiram. O Pseudo-Plutarco (*Vita Decem Oratorum*, 3) que tinha conhecimento de quatrocentos e vinte e cinco, confessa que já só duzentos e trinta e três eram considerados autênticos.

[21] Lísias era, como os demais oradores áticos de nomeada, um logógrafo, isto é, uma pessoa que fazia profissão de compor discursos para os outros se defenderem no tribunal.

[22] Em I. 337d, Trasímaco diz que só continuará a falar, se lhe pagarem. Ao que Gláucon responde que todos estão dispostos a cotizar-se para que Sócrates possa aprender com ele.

Platão insiste com frequência na ganância dos Sofistas: *Apologia* 19e-20a; *Górgias* 519c; *Hípias Maior* 282b-e; *Laques* 186c; *Crátilo* 348b, 391b-c.

Livro VI[23]*. Em contrapartida, há duas figuras que, embora nomeadas logo nas primeiras linhas, se mantêm silenciosas na primeira fase da discussão: Gláucon e Adimanto, os dois irmãos mais velhos do autor*[24]*. O primeiro é o interlocutor principal de Sócrates*[25]*. Não é certamente por acaso que era ele o companheiro do filósofo, quando iam regressar a Atenas, no começo do livro.*

Não tem passado despercebido aos críticos que, entre estas figuras, há nada menos que três que acabariam por ser condenadas a beber a cicuta, pois tanto Polemarco como Nicérato[26] *foram*

[23] 498c-d. Discute-se até que ponto são caricaturais os traços que Platão dá à figura de Trasímaco. Parece-nos, na esteira de G. B. Kerferd *Durham University Journal*, 1947 (apud D. J. Allan, *Plato: Republic* I, p. x), que o que temos aqui não é uma deformação burlesca do Sofista.

[Por sua vez, Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, pp. 34-57, observa que não temos dados seguros sobre a figura histórica de Trasímaco "para dizer se as suas ideias eram algo de parecido com as da *República*, ou se Platão está a criar uma atitude deliberadamente confusa para lhe atribuir" e que tal processo seria, de qualquer modo, inútil para a finalidade em vista (pp. 35-36).]

[24] O mais velho era Adimanto. Platão tinha ainda uma irmã, Potone, e um meio-irmão, Antifonte, que põe em cena no *Parménides* (126b-127a), como narrador de um diálogo havido em tempos entre os dois filósofos eleatas e Sócrates. De Gláucon e Adimanto fala muitas vezes com admiração, inclusivamente neste mesmo diálogo, II. 367e-368a. Em II. 357a, elogia a coragem de Gláucon em todas as circunstâncias.

[25] A. Diès, na introdução à edição Budé da *República* (Tomo VI, p. XXIII) avalia em dois terços a parte que cabe a Gláucon. O mesmo especialista de Platão observa ainda (ibidem, p. XXVI, n. 1) que Adimanto é mais penetrante do que o irmão, e faz objecções mais graves.

[26] Este Ateniense, filho do famoso Nícias, figura no *Banquete* de Xenofonte (III. 5), num passo célebre em que se gabava de saber ainda de cor todos os Poemas Homéricos, que o pai lhe mandara fixar em pequeno. Além disso, no *Laques* de Platão, é aquele

vítimas dos Trinta Tiranos. Com a sua sobriedade habitual, Platão não alude ao destino que aguarda essas pessoas — a não ser na breve referência de 516e-517a, em que se prefigura o caso de Sócrates[27].

Data dramática

Estamos, por conseguinte, perante uma série de pessoas historicamente situadas, que nos permitem calcular, com alguma aproximação, a data dramática do diálogo.

O pai de Polemarco é muito avançado em anos[28], *Trasímaco já alcançou grande fama, Sócrates parece ser de meia-idade. Estes são talvez os melhores indícios cronológicos*[29]: *Sócrates tinha cinquenta anos em 420 a.C.; a* acme *de Trasímaco, da chamada segunda geração dos Sofistas, coloca-se no último quartel do séc. V a.C.; e Céfalo estabelecera-se em Atenas por trinta anos, como vimos, a convite de Péricles; aí nascera Lísias, em 459 a.C., segundo uns, ou, mais provavelmente, em 445, segundo outros*[30].

Diversas outras referências esparsas pelo diálogo só serviram, efectivamente, para causar perplexidade. Está neste caso o elogio à coragem de Gláucon e Adimanto na batalha de Mégara, que se deu talvez em 409 a.C.[31]; *e a alusão ao atleta Polidamas*[32], *vencedor das Olimpíadas de 408 a.C. Quanto ao suborno de Isménias de Tebas*[33], *data de 395 a.C., ou seja, é posterior à condenação de Sócrates.*

A indicação decisiva devia ser a que é fornecida pelo próprio autor, logo nas primeiras linhas, ao pôr na boca de Sócrates que fora na véspera ao Pireu «a fim de dirigir preces à deusa e, ao mesmo tempo, com o desejo de ver de que maneira celebravam a festa, pois era a primeira vez que a faziam». Sucede, porém, que, embora o próprio texto nos diga mais adiante que as Bendideias se realizavam no verão[34], *e Proclo informe, que, no seu tempo, eram no mês de Thargelion (Junho), ignoramos a data do primeiro festival.*

---

jovem de cuja educação Sócrates não aceitou encarregar-se. P. Friedländer conjectura (*Plato*, 2, p. 52) que seria essa a causa da relutância de Sócrates em aceitar o convite de Polemarco para ficar.

[27] Vide, entre outros, D. J. Allan, *Plato: Republic Book I*, p. 19. Acrescentemos ainda que ocorre um caso semelhante no *Górgias*, onde se alude mais de uma vez à probabilidade de Sócrates vir a ser citado em tribunal.

[28] «Estava lá dentro também o pai de Polemarco, Céfalo. Pareceu-me bastante envelhecido, pois há tempos que não o via» (I. 328b-c). «Com certeza, ó Céfalo — disse eu — pois é para mim um prazer conversar com pessoas de idade bastante avançada» (I. 328d).

[29] Assim pensa D. J. Allan, *Plato: Republic Book I*, pp. 19-20, que aceita a cronologia de A. E. Taylor, segundo a qual o diálogo se situa cerca de 421 a. C., por alturas da Paz de Nícias, quando acabara a Guerra de Arquidamo e o império ateniense estava ainda intacto.

[30] Temos a primeira data, se aceitarmos a cronologia da *Vita* anónima de Lísias, que supõe a ida do orador para Túrios, aos quinze anos, após a fundação desta cidade, em 444 a.C., e o seu regresso a Atenas em 411 — o que baixaria a data dramática da *República* para depois desse ano. Mas a tendência actual é para dar a preferência a 445 a.C. para o nascimento — pois nada obriga a supor que a partida para a Itália do Sul fosse no ano da fundação daquela colónia; o regresso coloca-se em 418-416 a.C. (Cf. K. J. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley, 1968, cap. III «Chronology»). De toda a maneira, Céfalo já não seria vivo, como no diálogo.

[31] O passo encontra-se em II. 368a. A data, apontada por J. Adam, *comm. ad locum*, é baseada em Diodoro Sículo XIII. 65.

[32] I. 338c.

[33] I. 336a.

[34] I. 350d. Esta referência, bem como a de Proclo, que vem a seguir, é de D. J. Allan, *comm. ad* 327 a 2.

Data real da composição

Mais difícil ainda é estabelecer a data real da composição da obra, embora a maior parte dos especialistas concorde actualmente em que a República *pertence, juntamente com o* Banquete, *o* Fédon *e o* Fedro, *ao período da maturidade do autor*[35].

O texto em si apenas contém referências, como a da morte de Téages, em VI. 496b-e, que a Apologia *33e faz supor anterior à de Sócrates, e o que parece ser uma exortação e elogio ao jovem Dionísio de Siracusa, em VI. 499b-c*[36].

É com base em razões externas que se tenta resolver a questão — designadamente, na cronologia relativa dos diálogos ou na prioridade em relação a outros autores. Entre as principais apresentadas[37]*, salientamos: que a* República *pressupõe uma fase na elaboração da teoria das ideias posterior ao* Ménon *e ao* Fédon *e anterior ao* Parménides*; que a doutrina do filósofo-rei é referida na* Carta VII. *326a-b, como estando já na mente do filósofo quando visitou a Sicília em 387 a.C.; que o* Timeu, *principiando por o que parece ser um resumo*

[35] Não incluímos aqui a questão do Livro I, geralmente considerado mais antigo. Dela trataremos adiante.

[36] Sobre as dificuldades cronológicas suscitadas por esta possível alusão, vide infra, n. 25 no Livro VI.

[37] A lista, já feita, entre outros, por M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, 1913, p. 209, n. 1, é citada por A. Diès, na introdução à edição Budé da *República*, Tome VI, p. CXXIV, e seguidamente discutida. Mais recentemente, J. Ferguson (*Plato: Republic Book X*, pp. 27-29), alinha doze argumentos, analisados os quais opta pelos anos a seguir à viagem à Sicília, em 387 a.C. Uns trinta a quarenta anos de diferença entre a data dramática e a data real é o que supõem R. C. Cross e A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, p. XIII, que aceitam, seguindo G. C. Field, c. 375 a.C. como provável para a segunda.

incompleto da República, *como conversa havida na véspera, deve ser-lhe posterior; que a* Ciropedia *de Xenofonte seria uma contrapartida desta obra, a darmos crédito à anedota contada por Aulo Gélio*[38]*; que há uma relação inegável entre as doutrinas expostas no Livro V e* As Mulheres na Assembleia, *comédia de Aristófanes que não pode ser posterior a 392 a.C.*[39]*. Pessoalmente, acrescentaremos que o estudo comparativo entre os quatro grandes mitos escatológicos — o do* Górgias, *do* Fédon, *da* República *e do* Fedro *— leva a colocar os diálogos em causa na ordem em que acabam de ser citados*[40].

Sem pretender discutir em pormenor a questão, da qual intentamos somente sugerir a complexidade, observaremos, pela nossa parte, que não nos parece sequer viável alcançar uma data única. Uma obra da extensão e profundidade da República *é certamente produto de uma demorada elaboração, ao longo de vários anos. Além disso, a partir dos critérios estilométricos, não poderemos obter dados seguros, ante a variedade que aqui se encontra*[41]*. Por outro lado, a conhecida afirmação de Dionísio de Halicarnasso*[42]*, segundo o qual Platão continuou sempre a rever os diálogos, dificulta a questão. Mesmo assim, distinguiremos a seguir alguns dos seus aspectos principais.*

[38] *Noctes Atticae* XIV. 32, que traduzimos adiante, p. XVII.

[39] Este *terminus ante quem* é estabelecido pela informação de Filócoro, de que a peça foi estreada dois anos após a celebração do tratado de aliança entre Atenas e Esparta.

[40] Vide o nosso trabalho *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão*, Coimbra, 1955, pp. 77-91, 169-184 e 198-201.

[41] H. Thesleff, *Studies in the Styles of Plato*, cit., após diferenciar dez estilos na obra de Platão (p. 63) observa a presença de todos, menos um, e de todas as formas de exposição, na *República* (pp. 95-116).

[42] *De compositione verborum* 208-209.

a) RELAÇÃO CRONOLÓGICA COM «AS MULHERES NA ASSEMBLEIA» DE ARISTÓFANES

O caso, há pouco citado, da penúltima das comédias conservadas de Aristófanes, é um dos mais intrigantes, pois um dos raros factos seguros é que a República *não podia estar publicada c. 392 a.C., e, por outro lado, as semelhanças entre o Livro V e a peça são iniludíveis. Talvez, como supôs G. Murray*[43]*, as nossas dúvidas sejam consequência do escasso conhecimento que temos do processo de divulgação das obras literárias na antiguidade. Veremos este ponto em relação com o seguinte.*

b) O PRINCÍPIO DO «TIMEU»

Acrescentaremos que o começo do Timeu*, que tem causado grande embaraço aos críticos, poderá, segundo julgamos, contribuir para o esclarecimento da questão anterior. Efectivamente, nesse diálogo, Sócrates principia por resumir a conversa da véspera sobre a divisão do trabalho e das classes, a educação dos guardiões (induindo a das mulheres) e a sua vida em comum e os estranhos preceitos que regulariam o casamento e geração daqueles. Terminado este resumo de duas páginas, pergunta se estará completo, o que os interlocutores confirmam. Porém*

[43] *Aristophanes*, Oxford, 1933, pp. 186-189. V. Coulon, na edição Budé de Aristófanes, Tomo V, Paris, 1954, pp. 11-12, supõe que o comediógrafo atacava simplesmente doutrinas semelhantes de outros filósofos, para o que se abona com dois passos da *Política* de Aristóteles (1266a34-36 e 1274b9-11). Mas a verdade é que o Estagirita, embora cite doutrinas de filosofia política de outros autores, atribui expressamente a Platão, e só a ele, a parte em causa. A bibliografia da questão, até 1947, pode ver-se no prefácio de A. Diès ao Tomo VI de Platão na colecção Budé, pp. LII-LIII, n. 2.

estes não são os da República*, mas Timeu de Locros, Hermócrates e Crítias; além disso, o sumário tem omissões.*

Estas semelhanças e diferenças têm servido de argumento para o problema da cronologia relativa, para a hipótese de uma primeira edição ou para a de um diálogo perdido[44]*. Julgamos encontrar aqui, simplesmente, uma prova de que temas destes eram correntes nas discussões da Academia. Sendo assim, não surpreende que se tornassem conhecidos no exterior.*

c) A HIPÓTESE DE UMA PRIMEIRA EDIÇÃO

A possibilidade de ter havido uma primeira edição do diálogo colhe o seu fundamento principal na informação de Aulo Gélio, atrás citada[45]*, que seguidamente traduzimos:*

> *Supuseram também que não era indício de disposição sincera nem amiga o facto de Xenofonte, para contraditar aquela obra ilustre de Platão, acerca da melhor constituição e administração da cidade — depois de ler aproximadamente dois livros, que primeiro haviam saído a público — ter escrito um tratado diferente, sobre o governo de um monarca, intitulado «Ciropedia».*

*«Aproximadamente dois livros» (*duo fere libri*) é uma maneira vaga de falar, mas suficiente para suscitar o problema de uma «primeira edição» da* República*. Teria havido, como demonstrou Hirmer*[46]*, uma antiga divisão em seis livros, em*

[44] Para a interpretação diferente das enunciadas, vide F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London ([1]1937), repr. 1956, pp. 3-6.

[45] Supra, p. XV e n. 38.

[46] *Entstehung und Komposition der platonischen Politeia*, apêndice 1, apud A. Diès, introd., p. XLI.

BC/UFG

vez dos dez actuais, mediante a qual dois corresponderiam aos três primeiros.

Assim se explicaria a parte referente a Xenofonte. Mas a questão de As Mulheres na Assembleia *só poderá admitir-se com o conhecimento de uma frase do Livro IV (423e-424a), frase que, para Stein e outros, era suficiente para inspirar Aristófanes; por sua vez, o Livro V, com as múltiplas precauções de que rodeia a exposição sobre a comunidade de mulheres e filhos, sublinhando a cada passo o que há de insólito e escandaloso nessa doutrina, entende-se melhor se tivesse sido escrito como réplica à comédia*[47].

Estrutura da obra

a) O LIVRO I

O problema complica-se ainda com um outro que igualmente tem desafiado a argúcia dos críticos: Seria o Livro I independente a princípio, e só mais tarde retocado para servir de proémio à República*?*

Justamente a palavra «proémio» aparece na primeira frase do Livro II, para classificar a conversa anterior. Esta forma um conjunto ordenado e completo, comparável aos chamados diálogos aporéticos, que se atribuem à primeira fase da obra do filósofo, e cujo esquema é fundamentalmente o mesmo: propõe-se uma definição de uma virtude, que vai sendo substituída por outras, à medida que Sócrates demonstra a sua insuficiência; de modo que, quando termina a discussão, a conclusão é negativa. Assim, o Lísis *falha em definir a amizade, o*

[47] Apud A. Diès, introd., pp. XLIX-LII. Também aceita a prioridade de *As Mulheres na Assembleia*, supondo a doutrina nelas parodiada uma das excentricidades correntes do séc. IV a.C., J. Adam, que, na sua edição, no apêndice ao Livro V, pp. 345-355, analisa pormenorizadamente os diversos argumentos. Vide supra, p. XVI, n. 43.

Cármides *a temperança (*sophrosyne*), o* Laques *a coragem, o* Êutifron *a piedade. A coragem, a temperança, a piedade formavam com a justiça o grupo das virtudes cardiais, já esboçado desde Ésquilo e Píndaro, pelo menos*[48]*. Ora, definir a justiça é o que tenta fazer, sem o conseguir, o Livro I da* República*. Seria esse o livro que faltava, para completar o conjunto, pois não era de supor que Platão, que, durante o período dos diálogos aporéticos, investigou todas as outras virtudes, omitisse esta. O argumento é de um dos melhores especialistas, Paul Friedländer, e de uma obra recente, a última que escreveu*[49]*. Mas desde 1891 que Dümmler*[50] *havia notado as relações deste livro com os primeiros diálogos e o denominou* Trasímaco*, do nome do Sofista que é o principal interlocutor de Sócrates*[51]*. A hipótese de Dümmler continua a ter defensores, salvo quanto à suposição, que também formulou, de o livro se completar originariamente com o mito terminal da obra — o que inutilizaria*

[48] Respectivamente, *VIII.ª Ode Istmica* 24-25a e *Os Sete contra Tebas* 610. Vide infra, n. 16 ao Livro IV.

[49] *Plato*, 3, p. 63, onde retoma o que dissera no volume anterior (*Plato*, 2, p. 50, ao estudar o Livro I entre os diálogos do primeiro período (pp. 50-66). Note-se que, nesse mesmo vol. 2, p. 50, Friedländer tomou como base a sistematização de virtudes do *Protágoras*, que abrange, além daquelas quatro, a sabedoria (*sophia*), que, em seu entender, não poderia servir de tema para um diálogo aporético no primeiro período de Platão. A pergunta ficaria para o *Teeteto*...

[50] «Zur Komposition des platonischen Staates», *Kleine Schriften*, I, 7, pp. 229 seqq. Dümmler teve, aliás, precursores, como Schleiermacher e sobretudo Hermann, conforme observa P. Friedländer, *Plato*, 2, p. 305, n. 1.

[51] Assim se criaria um paralelo com os outros grandes Sofistas, que dão, cada um, o título a um diálogo (*Protágoras, Górgias, Hípias* — esse, com dois, o «Maior» e o «Menor» —, *Crítias*). A hipótese teria certo poder convincente, se existisse também um Pródico — tanto mais que Sócrates se declara discípulo ou ouvinte deste

o argumento da antiguidade baseada no final aporético[52]*. Aceita-a como provável um dos mais recentes e mais autorizados ensaios sobre a* República[53]*. De qualquer modo, as diferenças de estilo*[54] *e de vocabulário em relação ao resto da obra são suficientes para levar os partidários da tese unitária a analisar a estrutura do «pretenso* Trasímaco*» junto com a dos primeiros diálogos*[55]*. Mas temos de reconhecer que o Livro* I *desempenha admiravelmente as funções de pórtico de um tão extenso tratado e que as potencialidades de dramaturgo, aqui tão exuberantemente reveladas, não o afastam das outras três obras-primas que, como já referimos, é*

último (*Ménon* 96d) e o denomina seu companheiro (*Hípias Maior* 282c). Cf. ainda *Teeteto* 151b. Note-se também que no *Protágoras* estão presentes tantos desses mestres que E. R. Dodds pôde falar ironicamente de um «Congresso de Sofistas» nesse diálogo (na sua edição do *Górgias*, Oxford, 1959, p. 7).

[52] A história do debate, que nalguns casos se alarga à teoria de que o Livro I retrata o Sócrates real, foi feita por G. Giannantoni, «Il primo libro della Reppubblica di Platone», *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 12 (1957), 123-145 (citado por H. Cherniss, no vol. 4 (1959) de *Lustrum*, pp. 33-34 e 162).

[53] R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, p. 42.

[54] Inclusivamente o tratamento das figuras, que, como já notou Wilamowitz (*Platon*, Berlin, ³1929, p. 445), se esfumam progressivamente, a partir do Livro II.

[55] Assim faz, e. g., V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, que o estuda entre os aporéticos. O mesmo autor chama a atenção (p. 135) para uma diferença subtil: os diálogos daquele tipo terminam por uma nota de esperança, apesar de não se ter conseguido a definição. Mas neste, «a aporia final não é definitiva. Isso não o disse Sócrates. É Gláucon que o diz por ele. Significando assim que o diálogo precedente não forma senão um prelúdio, o «primeiro» livro da *República*». D. J. Allan (*Plato: Republic Book* I, p. VIII) notara também uma particularidade: nenhum dos diálogos mais antigos era tão negativo como este, se tomado isoladamente. Este mesmo especialista apresenta um argumento de economia dramática que não pode

costume considerar como compostas no mesmo período: o Banquete, *o* Fédon *e o* Fedro[56].

Em qualquer caso, o Livro I *corresponde a uma parte da obra que, além de ter a finalidade de apresentar as figuras e situar a discussão, fornece o tema da mesma — o que é a justiça — e refuta as definições propostas, a de Céfalo («dizer a verdade e restituir o que se tomou» — 331b), a de Polemarco («dar a cada um o que se lhe deve», segundo Simónides — 331e) e a de Trasímaco («o que está no interesse do mais forte» — 338c).*

b) OS LIVROS II, III E IV

Entre a concepção crematística de Céfalo e o paradoxo do Sofista, ficaram sem consistência os alicerces morais da Justiça.

menosprezar-se: o silêncio, durante a discussão, dos irmãos de Platão (salvo em 347a), certamente poque os aguardava um papel maior (pp. VII-VIII).

[56] P. Shorey, *What Plato Said*, conclui negativamente: «É impossível provar que o Livro I se destinava a ser publicado separadamente. A reconstituição feita por Dümmler de um *Trasímaco* anterior em data ao *Górgias* permanece, simplesmente, uma engenhosa conjectura» (pp. 214-215). A. Diès, na introdução à edição Budé da *República*, vai mais longe ainda na destruição do paralelo, ao notar que, se o *Górgias* acabasse com a discussão entre Sócrates e Polo, ninguém suspeitaria que o diálogo tinha uma segunda parte (p. XIX).

[Entre os comentadores mais recentes, pensa do mesmo modo N. P. White, *A Companion to Plato's Republic*, pp. 61 e 69, que entende não ser possível que este livro tivesse sido escrito como um diálogo separado, pois contém muitas indicações e conceitos que reaparecerão nos outros. Porém Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, aceita como provável a hipótese, com base na comparação com o *Clitofonte* (que considera autêntico); não lhe parece, contudo, relevante para a interpretação global da obra, uma vez que "forma uma introdução perfeitamente adequada à discussão principal" (p. 17).]

Por isso, no princípio do Livro II, *se insiste em querer saber a natureza da justiça e da injustiça «sem ligar importância a salários nem a consequências»*[57].

Os dois irmãos de Platão querem, portanto, a demonstração de que a justiça é intrinsecamente boa[58]. *Para tanto, Sócrates propõe-se apreciar os factos em grande escala*[59], *o que lhe facilitará a tarefa. Por conseguinte, transfere a sua análise do indivíduo para a cidade.*

Descrevem-se então as transformações de uma cidade, que, de primitiva, se torna em luxuosa, motivo por que começa a precisar de uma especialização de tarefas cada vez maior. Essa cidade carece de soldados que a defendam e preservem — de guardiões com um treino próprio. A educação deve dar-se-lhes, pela música e pela ginástica, à maneira tradicional grega[60], *principia a ser estudada em 376c. Mas música, para os Helenos, é a arte das Musas, em que a poesia não se dissocia dos sons. Ora as fábulas dos poetas, que costumam ensinar-se às crianças, estão repletas de falsidades sobre os deuses, a quem atribuem todos os defeitos, em vez de revelarem a divindade na perfeição dos seus atributos. No começo do livro já se haviam feito citações*

[57] II. 358b.

[58] II. 366b-367e, especialmente 367b.

[59] II. 368d:... «Entendo que devemos conduzir a investigação da mesma forma que o faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então algumas delas dessem conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então ver as menores, a ver se eram a mesma coisa».

[60] Durante a época arcaica, havia apenas dois mestres: o *paidotribes*, que exercitava na ginástica, e o *kitharistes*, que ensinava música. Nos princípios do séc. v a.C., juntou-se-lhes o *grammatistes* ou mestre das primeiras letras.

de versos que sugeriam que os deuses não eram garantia de justiça; agora declara-se abertamente que os poetas não servem para instruir a juventude.

O Livro III *prossegue o libelo acusatório, e, depois de mandar embora os que imitam o mal, retoma o tema da educação pela música e pela ginástica (401d). Outros aspectos da vida da comunidade são regulamentados no Livro* IV, *até que, depois de relegar para o oráculo de Delfos a superintendência em matéria religiosa, Sócrates declara que, fundada a cidade, estão agora aptos a procurar «onde poderia estar a justiça e onde a injustiça»*[61]. *Ora, se a cidade é perfeita, terá de possuir as quatro virtudes, sabedoria* (sophia), *coragem* (andreia), *temperança* (sophrosyne) *e justiça* (dikaiosyne). *Definidas as três primeiras, atingir-se-á a quarta por exclusão de partes. Se a primeira se encontra nos guardiões, a segunda nos guerreiros e a terceira na harmonia geral de todas as classes, a justiça será que cada um exerça uma só função na sociedade, aquela para a qual, por natureza, foi mais dotado (433a). Resta verificar se estas conclusões, vistas nas «letras grandes», são aplicáveis ao indivíduo. Ora a cidade tinha três classes: os guardiões, os militares e os artífices. Também a alma do indivíduo tem três elementos*[62]*: apetitivo, espiritual e racional. Aos apetites cabe obedecer, às emoções assistir, à razão governar. «E assim assentámos suficientemente em que existem na cidade e na alma dos indivíduos os*

[61] IV. 472d.

[62] É ponto controverso, se Platão dividiu a alma em partes. A palavra «elementos», por mais vaga, é preconizada por Cross e Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, pp. 127-128, tanto mais que, como notam esses autores, a psicologia tinha a dificuldade enorme de se exprimir «numa linguagem que tinha sido primariamente destinada ou tinha sido principalmente desenvolvida para a finalidade, completamente diferente, de falar sobre o mundo exterior» (p. 128).

mesmos elementos, e no mesmo número»[63]. *O seu equilíbrio ou desequilíbrio conduzem à justiça ou à injustiça. É esse o aspecto que falta estudar.*

c) O LIVRO V

Aqui, porém, insere-se o que tem sido chamado «a grande digressão»[64] *da* República, *e, como tal, considerado por vezes uma parte mais tardia do diálogo. O que sucede é que, na melhor tradição literária grega*[65], *a discussão é interrompida no começo*

[63] IV. 441C. Tem sido objecto de acesa discussão saber até onde Platão aceitava esta identidade e se, para ele, o ponto de partida era da cidade para o indivíduo ou do indivíduo para a cidade. Apesar de a ordem seguida na *República* ser a primeira, supomos, como Cross e Woozley, op. cit., p. 131, que era a segunda que ele tinha em mente.

[64] V: Goldschmidt, que divide a obra platónica, sob o ponto de vista estrutural, em diálogos aporéticos e diálogos acabados, considera característica destes últimos o que denomina «détour essentiel» e especifica (*Les Dialogues de Platon*, p. 163): «Estes diálogos apresentam «alongamentos» cujo acesso nos fica vedado, se os considerarmos como digressões. Cada diálogo propõe-se tratar um assunto, do qual o desvio não se afasta, se não para o delimitar melhor». Também P. Shorey, *What Plato Said*, p. 225, considera esses passos como «a pedra angular» da construção completa.

[65] No Canto XI da *Odisseia*, a narrativa dos errores de Ulisses perante a corte dos reis dos Feaces, principiada no Canto IX, é interrompida, porque, observa o herói, não é possível contar tudo e são horas de descansar (328-332). Mas Alcínoo pede-lhe que a continue (362-376), o que ele faz, até a deixar completa no final do Canto XII. (Pomos de parte, naturalmente, as múltiplas e justificadas dúvidas levantadas pela crítica homérica quanto às interpolações deste Canto XI, pois são irrelevantes para a época de Platão). Por outro lado, o «segundo prólogo» nas tragédias é uma prática conhecida dos leitores de Eurípides.

do Livro V, e voltamos a ver o agrupamento de figuras do proémio, e a mesma arte de movimentar. É a ocasião em que Polemarco combina com Adimanto interromper Sócrates, para o forçar a explicar-se melhor sobre a comunidade de mulheres e filhos, anunciada em IV. 423E-424A[66].

É esse ponto que vai ser esclarecido, com grandes rodeios e precauções, expressas na metáfora das vagas marinhas, ao longo do Livro V. Primeiro, far-se-á a proposta de que as mulheres, podendo ter a mesma capacidade dos homens, devem tomar parte nos cargos directivos da cidade; segundo, expor-se-á o complicado sistema pelo qual se realizarão os casamentos e a procriação na classe dos guardiões, de molde a obter o mais alto grau de eugenia; a terceira, a mais temível das vagas, consiste em proclamar a condição necessária para que tal Estado se torne realizável: que seja governado por filósofos[67]. *A afirmação conduz, naturalmente, à definição do que seja um filósofo e à distinção, com que encerra o livro, entre saber e opinião, entre o «amigo do saber»* (philosophos) *e o «amigo da opinião»* (philodoxos)[68].

[66] Vide supra, p. XVIII.

[67] A bibliografia sobre a posição dos historiadores e sociólogos modernos quanto ao filósofo-rei *(philosophos-basileus)* pode ver-se em P. Friedländer, *Plato*, 3, pp. 482-483, n. 41.

[68] Em grego, a oposição dos dois conceitos é mais clara, pois se exprimem ambos por compostos, cujo primeiro elemento é comum (*philo-*). Não é demais acentuar a importância desta definição de filósofo, tanto mais que há boas razões para crer que o composto não ascende a Pitágoras, como uma tradição numerosa, mas tardia, fazia crer até há pouco tempo, mas que se originou no ensino da Academia. Sobre este assunto, veja-se a n. 26 ao Livro V, infra, e o que escrevemos em *Estudos de História da Cultura Clássica*, I³, p. 187 e bibliografia citada na n. 8 da p. 185. [Na 8.ª ed., 1998. pp. 245-247 e bibliografia citada na nota 8 da p. 212.]

Note-se que o filósofo que aqui se define não é, como diz E. Havelock, *Preface to Plato*, p. 281, «um membro de uma escola de

d) OS LIVROS VI E VII

*Os dois livros seguintes ocupar-se-ão, logicamente, da preparação do filósofo. Depois de enumerar as qualidades que o recomendam para ocupar os lugares de chefia e de analisar as causas do desfavor em que geralmente é tido, principia a esboçar a maneira de formar os guardiões (502c-d), a fim de eles procurarem alcançar o saber mais elevado (*megiston mathema — *505a), cujo objecto é a ideia do bem, a ideia*[69] *suprema que torna inteligível o mundo.*

---

pensamento entre outras escolas, equipado com doutrinas expressas em fórmulas convenientemente sistematizadas», mas, «no fundo, um homem com capacidade para o abstracto» (ibidem, p. 282), ou melhor ainda, na expressão de J. E. Raven (*Plato's Thought in the Making*, p. 128), «nada menos do que o homem perfeito, que une na sua pessoa todas as virtudes humanas que possam conceber-se».

[69] Mantemos, apesar de todos os seus inconvenientes, a versão tradicional (que é afinal uma transliteração) da palavra grega *idea* ou *eidos* (uma excepção em 486d; cf. n. 1 ao Livro VI). A moderna crítica inglesa prefere geralmente dizer «forma» (*form*), para salientar o aspecto visual que determinou a escolha desse vocábulo (e.g., J. Ferguson, *Plato's Republic Book X*, p. 127: «eidos significa basicamente o aspecto que uma coisa tem»). N. R. Murphy (*The Interpretation of Plato's Republic*, p. 130) entende que Platão usou a palavra como simples meio abreviado de se referir à «coisa em si», «o que cada coisa é». Mas talvez a definição mais rigorosa continue a ser a que deu R. L. Nettleship em 1880 (*The Theory of Education in Plato's Republic*, p. 109): «Ao elemento de realidade que o seu espírito descobria ou supunha em toda a parte, por trás das aparências e alterações que a sensação nos mostra, deu o nome de forma».

Para uma discussão clara e precisa sobre as dificuldades do problema, leia-se R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, pp. 178-179.

Toda esta parte constitui o que J. E. Raven designou por o «Ensaio sobre o Bem», definido este último do seguinte modo: «O Bem, para Platão, é, em primeiro lugar, e com mais evidência, a finalidade ou alvo da vida, o objecto supremo de todo o desígnio e toda a aspiração. Em segundo lugar, e mais surpreendentemente, é a condição do conhecimento, o que torna o mundo inteligível e o espírito inteligente. E em terceiro, último e mais importante lugar, é a causa criadora que sustenta todo o mundo e tudo o que ele contém, aquilo que dá a tudo o mais a sua própria existência»[70]*. Um tríplice símile*[71] *vai tornar a doutrina mais compreensível, explicando a relação entre o mundo visível e o mundo inteligível.*

Poucos passos da República *têm sido tão vivamente discutidos como estes, quer em si mesmos, quer nas relações entre os três. Essa longa discussão, não a vamos renovar aqui*[72]*.*

---

[70] *Plato's Thought in the Making*, p. 130.

[71] O processo é tradicionalmente designado por símile nos dois primeiros exemplos, embora N. R. Murphy (*The Interpretation of Plato's Republic*, pp. 156-158) negue energicamente a propriedade dessa nomenclatura em relação ao segundo. Outros preferem dizer alegoria, mas o nome só se aplica perfeitamente ao terceiro exemplo. Note-se que Platão chama *eikon* (imagem) à alegoria da Caverna (VII. 517a,d).

[72] A discussão dos principais pontos de vista, designadamente, o tradicional (de R. L. Nettleship e outros), o ataque a este por J. Ferguson in *Classical Quarley*, 1921, e, mais recentemente o de N. R. Murphy na mesma revista, 1934, retomado no seu livro *The Interpretation of Plato's Republic*, e o de J. E. Raven, também naquela publicação periódica, 1953, e depois no livro *Plato's Thought in the Making*, encontra-se exposta com toda a clareza em R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, pp. 196-230. Sintomático da dificuldade de chegar a uma conclusão segura é, como esses professores de filosofia reconheceram, ser essa a única parte do livro em que os dois autores não estão de acordo (p. 227).

De acordo com a orientação exposta inicialmente, procuraremos apontar elementos que facilitem a reflexão, pondo em evidência os dados do texto em que o estudioso precisa de atentar, para basear a sua interpretação.

É o próprio texto, efectivamente, que afirma a relação entre os três símiles: do do Sol com o da Linha Dividida em VI. 509c; e deste último com o da Caverna em VII. 517a-c. Esta segunda equivalência tem sido, ela mesma, objecto de grandes discordâncias, até porque principia por se declarar, de uma forma um tanto vaga, que «este quadro deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente» (517a-b), o que, na verdade, podia dizer respeito, em princípio, tanto a um como a outro dos símiles. Mas a continuação explicita que se deve comparar o mundo visível à caverna e o inteligível à ascensão dos prisioneiros ao mundo superior[73].

Para empregar uma imagem tirada da própria República, *diríamos que estes símiles encaixam uns nos outros como os contrapesos do fuso da Necessidade, no mito de Er (X. 616d-e), «que, na parte superior, tinham o rebordo visível como outros tantos círculos, formando um plano contínuo de um só fuso em volta da haste...»*

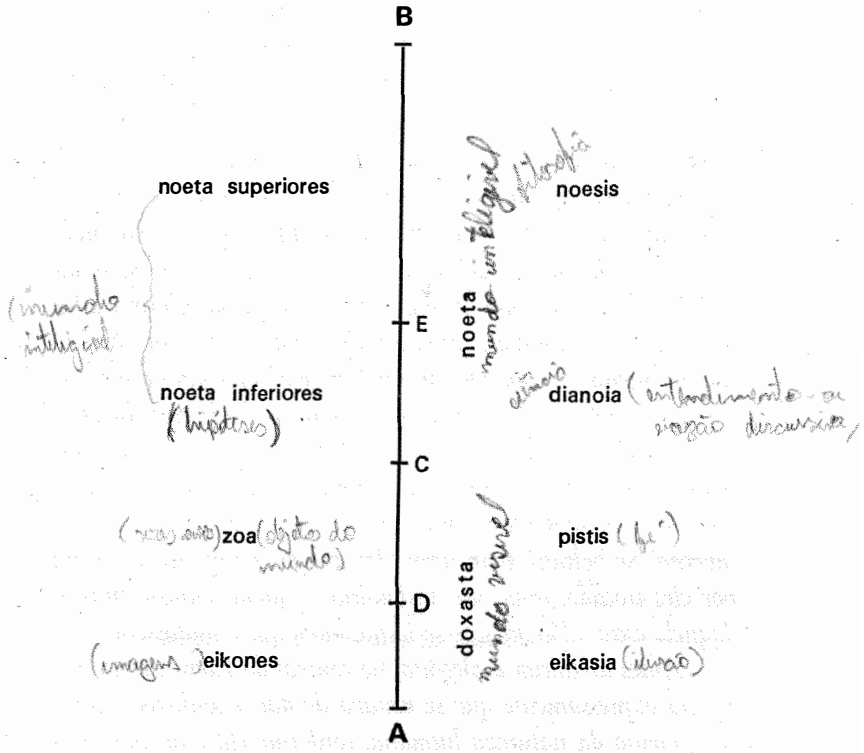
Em primeiro lugar, temos, pois, a metáfora do Sol, que mostra que esse astro está para o mundo visível como o Bem para o sensível (VI. 507b-509d)[74].

---

[73] A interconexão é aceite, por exemplo, por J. E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, p. 175, que acaba mesmo por afirmar: «As três grandes alegorias de *Rep.* VI e VII não são três todos relacionados mas independentes, como os três quadros de um tríptico; são antes as três partes complementares e interdependentes de um só todo, como os três pés de uma trípode. Juntos constroem a base metafísica da teoria e currículo da educação superior em Platão».

[74] O pormenor da correspondência está explicado no comentário a VI. 508e (infra, n. 38 ao Livro VI).

O segundo (VI. 509d-511e) consiste em imaginar uma linha para ser dividida em duas partes desiguais, cada uma das quais seria ainda seccionada segundo a mesma proporção. Se designarmos a linha por AB, o primeiro corte por C e os outros por D e E, e indo buscar ao texto as equivalências dos segmentos assim obtidos, podemos traçar o seguinte diagrama:



*Portanto, o mundo visível (*horata *ou* doxasta*) tem em primeiro lugar uma zona de* eikones *(«imagens», reflexos nas águas), conhecidos pela* eikasia *(«suposição», ou, como outros preferem, «ilusão»). Num nível mais elevado, temos todos os*

seres vivos (zoa) *e objectos do mundo, conhecidos através de* pistis *(«fé»). O mundo inteligível* (noeta) *tem também dois sectores proporcionais a estes, o inferior e o superior, o primeiro apreendido através da* dianoia *(«entendimento» ou «razão discursiva»). Nesta última distinção poderá residir, como alguns supõem, a finalidade principal da analogia: o contraste entre o conhecimento pela* dianoia, *que é o das ciências, e o que é pela* noesis, *que é o da filosofia. Mas não é menos importante a antinomia entre opinião e saber, entre* doxa *e* sophia, *que tínhamos visto ao terminar do Livro IV e vai tomar forma nítida na alegoria da Caverna (VII. 514a-518b):*

Homens algemados de pernas e pescoços desde a infância, numa caverna, e voltados contra a abertura da mesma, por onde entra a luz de uma fogueira acesa no exterior, não conhecem da realidade senão as sombras das figuras que passam, projectadas na parede, e os ecos das suas vozes. Se um dia soltassem um desses prisioneiros e o obrigassem a voltar-se e olhar para a luz, esses movimentos ser-lhe-iam penosos, e não saberia reconhecer os objectos. Mas se o fizessem vir para fora, subir a ladeira e olhar para as coisas até vencer o deslumbramento, acabaria por conhecer tudo perfeitamente e por desprezar o saber que se possuía na caverna. Se voltasse para junto dos antigos companheiros, seria por eles troçado, como um visionário; e quem tentasse tirá-los daquela escravidão arriscar-se-ia mesmo a que o matassem.

Antes de iniciar a alegoria, no começo do Livro VII, Platão dissera expressamente que se tratava de dar a conhecer o comportamento da natureza humana, conforme ela é ou não submetida à educação (VII. 514a). Ora, o modo como esta há-de processar-se constitui o tema central do Livro.

Deve notar-se em primeiro lugar que o curriculum que se propõe visa «a disciplina mental e o desenvolvimento do poder

de pensamento abstracto»[75]*. Por isso, temos em sucessão os vários ramos então conhecidos*[76] *da matemática (incluindo um acabado de criar, e ainda sem nome, a futura estereometria), desligados, como sublinha o próprio texto, das suas aplicações práticas (VII. 525b-d). Temos, assim, como base, a aritmética que «facilita a passagem da própria alma da mutabilidade à verdade e à essência» (VII. 525c); a seguir, o espaço a duas dimensões, ou geometria plana; em terceiro lugar, o espaço a três dimensões, por meio da estereometria; a astronomia estuda os corpos sólidos em movimento; e a harmonia, o som que eles então produzem. Trata-se, portanto, de um ensino essencialmente formativo. Todas estas ciências têm por missão preparar o espírito para atingir o plano mais elevado: a dialéctica, cujo fim é o conhecimento do Bem (VII. 533b-e). Para o seu aprendizado, seleccionaram-se os mais bem dotados, quando atingem a idade de trinta anos (VII. 537d), como anteriormente tinham sido escolhidos, aos vinte anos, os que haviam de encetar uma educação superior (VII. 537b-c).*

Eis o modo como Platão a define:

> *O método da dialéctica é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisámos.*
>
> (VII. 533c-d)

---

[75] A frase é de P. Shorey, *What Plato Said*, p. 236.

[76] Os fundamentos da álgebra só foram lançados no séc. III d. C., por Diofanto, numa obra intitulada, aliás, *Aritmética*. O nome e a notação que lhe é própria foram-lhe dados posteriormente pelos Árabes.

E, para nos tirar quaisquer dúvidas sobre a relação entre esta ordenação dos estudos e os quatro graus de entendimento anteriormente referidos, explica de novo:

> *Bastará pois que, como anteriormente, chamemos ciência à primeira divisão, entendimento à segunda, fé à terceira, e suposição à quarta, e opinião às duas últimas, inteligência às duas primeiras, sendo a opinião relativa à mutabilidade, e a inteligência à essência.*
>
> (VII. 533e-534a)

É próprio do saber dialéctico «apreender a essência de cada coisa» (VII. 534b). Deve ser capaz de distinguir a natureza essencial do Bem, isolando-o de todas as outras ideias (VII. 534c).

Demorámos um pouco na noção de dialéctica, porque é uma das várias palavras-chave[77] *deste diálogo, que mudaram de tal modo de sentido, que o seu emprego sem advertência prévia pode induzir em erro*[78]. *Derivada de* dialegesthai *(«falar com», «discorrer», «raciocinar»*[79]*), pressupõe interlocutores — exactamente como ocorre no modo de filosofar da obra platónica, designada, aliás, por uma palavra da mesma família: «diálogo».*

[77] Outras são *idea* ou *eidos* (supra, n. 69, p. xxvi) e *philosophia* e *philosophos* (supra, n. 68, pp. xxv-xxvi). Adiante veremos mais exemplos.

[78] O principal seria, conforme foi notado por F. M. Cornford (*The Republic of Plato*, p. 223), atribuir-lhe o sentido que tomou a partir de Hegel.

[79] R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 279, cita o passo dos *Memoráveis* (IV. 5.11-12) em que Xenofonte põe na boca de Sócrates a explicação de que o verbo provém da prática de os homens se encontrarem para deliberar «pondo de lado os assuntos que discutiam, segundo a sua espécie», que é «o que tornou os homens melhores, mais capazes de governar e de discorrer».

Por esse motivo, Nettleship pôde escrever: «O termo «dialéctica», que desempenha um papel quase tão proeminente na filosofia platónica como «forma», não significa originariamente nada mais do que o processo de discussão oral por meio de pergunta e resposta»[80]. *E ainda: «...a palavra passou do simples significado de «discorrer» para o de «discorrer com o fim de atingir a verdade», e este «discorrer» pode executar-se através de palavras entre duas pessoas ou ser 'o diálogo silenciosamente conduzido pela alma consigo mesma' (*Sofista *263e)»*[81]. *Da designação do método (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος VII. 533c), passa a identificar-se com o próprio objecto a alcançar por essa via, que é o saber filosófico.*

e) OS LIVROS VIII E IX

Ao principiar o Livro VIII, Sócrates recapitula a legislação estabelecida para a cidade ideal e os seus guardiões e propõe-se regressar ao caminho anterior (VIII. 543c). Recorda ainda que Gláucon estava a referir-se às outras quatro espécies de governo, quando foram interrompidos por Polemarco e Adimanto (VIII. 544a-b). Retomada a discussão neste ponto, vão-se descrever essas quatro espécies e a maneira (anti-histórica, mas convincente) como degeneraram umas nas outras. Deste modo se traça o quadro da timocracia (ou governo que preza as honrarias), oligarquia, democracia e tirania, bem como do homem que corresponde a cada uma.

A descrição do ponto mais baixo a que chegou a degradação humana põe de novo a questão inicial da felicidade e virtude de cada uma destas espécies, em relação com as qualidades que predominam na cidade[82]*, com a conclusão de que o tir no, escravo dos mais sórdidos prazeres e apetites, é o que mais se opõe ao*

[80] *The Theory of Education in Plato's Republic*, p. 115.

[81] *Lectures on Plato's Republic*, p. 280.

[82] IX. 577c.

filósofo-rei, que tem acesso aos prazeres puros e reais, e de que é a justiça, e não a injustiça, que traz vantagens a quem a pratica.

Ao terminar o Livro IX, Gláucon reconhece que a cidade que acabam de delinear é utópica. Mas, objecta Sócrates, fica o paradigma no céu, para quem quiser contemplá-lo e estabelecer por ele o seu teor de vida. Quer a cidade exista, quer não, é só a esse modelo que o filósofo seguirá[83].

f) O LIVRO X

O Livro X tem aparecido à maioria dos comentadores como um suplemento ou um apêndice[84]. *A discussão tinha já terminado, com o contraste entre a vida do homem justo e a do injusto, e conclusão sobre a superioridade daquela — respondendo, portanto, à asserção de Trasímaco em I. 343a-344c, 347e, retomada em II. 360e-361d. Mas Sócrates reabre o diálogo, para precisar a importância das disposições sobre a poesia, que hão-de observar-se na cidade fundada (X. 595a).*

[83] IX. 529b.

[84] Exemplo representativo dessa posição é R. L. Nettleship, que chega a encontrar vestígios de mais de uma redacção do mesmo tópico (*Lectures on the Republic of Plato*, p. 341) e a supor que Platão teria dois planos em mente para acabar o diálogo (ibidem, p. 355). V. Goldschmidt ainda é mais incisivo, quando afirma que se, a seguir ao Livro IX, estivessem as conclusões de X. 612a seqq., ninguém suspeitaria de uma lacuna (*Les Dialogues de Platon*, p. 300). Mais recentemente ainda, R. C. Cross and A. D. Woozley (*Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, p. 263) observam que, apesar da sua importância, o Livro X deve ser considerado um apêndice.

[No mesmo sentido, mas numa atitude muito crítica, se pronunciou Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, cap. 14, que classifica este livro de "gratuito e confuso" e muito abaixo dos outros, quer no nível de argumentação, quer no da arte literária (p. 355). Diferentemente, N. P. White, *A Companion to Plato's Republic*, p. 29, considera-o ao mesmo tempo um epílogo e uma contrapartida do Livro I, destinados a completar ideias que ficaram de lado nos Livros II a IX].

Deste modo se retoma, agora em larga escala, o tema da condenação da poesia «que consiste na imitação»[85], *esboçado nos Livros II e III.*

Podemos supor, como P. Shorey e F. M. Cornford, que Platão se viu na necessidade de se defender contra a celeuma levantada pelas afirmações sobre o tema, feitas naqueles mesmos livros[86]. *Mas a importância da poesia na vida grega justifica a expansão dada a este ataque. Embora desde os finais do séc. VI a.C. a escrita estivesse divulgada, e desde o séc. V houvesse um comércio de livros apreciável*[87], *a verdade é que era a poesia oralmente transmitida (quer pelos rapsodos, quer pelos actores dramáticos) o principal meio de educação e veículo de conhecimentos. Esta transmissão intersubjectiva do saber é um aspecto característico e fundamental da cultura grega, bem visível, aliás, nos próprios diálogos de Platão. E não esqueçamos que, mesmo para extensas narrativas em prosa, como eram as*

[85] Damos à palavra grega *mimesis* a sua tradução habitual. Diversos comentadores de Platão insistem em substituí-la por outra menos enganadora, como «representação» (e. g., F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, p. 323; J. Ferguson, *Plato: Republic Book X*, p. 140), para tornar clara a participação do sujeito no acto de imitar. Sobre a dificuldade da questão e razões que aconselham, apesar de tudo, a manutenção da equivalência tradicional, vide R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, pp. 271-272.

[86] P. Shorey (*What Plato Said*, p. 248) e F. M. Cornford (*The Republic of Plato*, p. 321). Seria, portanto, uma explicação paralela à da relação entre o Livro V e *As Mulheres na Assembleia* de Aristófanes, nos moldes em que alguns a imaginam (vide supra, pp. XVI-XVIII e n. 43, p. XVI).

[87] As provas de um e outro facto encontram-se nos nossos *Estudos de História da Cultura Clássica*, I³, pp. 18-19. [Mesma paginação na 8.ª ed., 1998.]

eram as Histórias *de Heródoto, não estava excluída a prática da recitação perante um grande auditório*[88].

Um passo de Xenofonte — posto na boca do mesmo Nicérato que já referimos atrás, por ser também umas das figuras da República *— é extremamente elucidativo quanto ao valor atribuído, em especial, ao conhecimento dos Poemas Homéricos*[89]*:*

> *Podeis ouvir de mim como haveis de vos tornardes melhores, se comigo conviverdes. Sabeis sem dúvida que Homero, o mais sábio de todos, poetou sobre quase todas as actividades humanas. Portanto, quem quiser tornar-se um bom administrador da sua casa, orador público, ou general, ou semelhante a Aquiles, Ájax, Nestor ou Ulisses, que fale comigo, porque eu sei disso tudo.*

É precisamente este ponto que Platão ataca, quando, em ligação com a teoria da imitação que acaba de expor, e a conclusão a que chegara, de que ela estava três pontos afastada da realidade, imagina que se dirige a Homero e lhe pergunta[90]*:*

> *Meu caro Homero, se, relativamente à virtude, não estás afastado três pontos da verdade, nem és um fazedor de imagens, a quem definimos como um imitador, mas estás afastado apenas*

[88] A tradição biográfica de Heródoto fala de um recital em Atenas e outro em Olímpia.

Admite-se actualmente que foi a necessidade de preservar obras que, pelo seu conteúdo e forma de expressão, não tinham condições para serem aprendidas de cor — nomeadamente, os escritos dos primeiros filósofos, a partir de Anaximandro — que motivou o uso do livro na Grécia arcaica. Note-se, contudo que, como é sabido, Platão mantém o primado da oralidade sobre a escrita (*Fedro* 274c-277a).

[89] *Banquete* IV. 6. Esta maneira de ver perdurou através da Antiguidade toda: na época romana, vamos encontrá-la em Estrabão (I. 1.2) e em Pausânias (IV. 28.7-8). Sobre este assunto em geral, veja-se o nosso livro citado na p. anterior, n. 87.

[90] X. 599d-e. Não tentaremos sequer pôr o problema da cronologia relativa das duas obras, de que, de resto, aqui só nos interessa confrontar estes passos como representativos de tendências opostas.

> *dois, e se foste capaz de conhecer quais são as actividades que tornam os homens melhores ou piores na vida particular, ou pública, diz-nos que cidade foi, graças a ti, melhor administrada, como sucedeu com a Lacedemónia, graças a Licurgo, e com muitas outras cidades, grandes e pequenas, devido a muitos outros? Que Estado te aponta como um bom legislador que veio em seu auxílio? A Itália e a Sicília indicam Carondas, e nós, Sólon. E a ti, quem?*

Esta condenação da poesia já há muito que foi vista como tendo um sentido mais profundo que a simples exclusão do elemento lúdico da psicologia humana e a negação do valor paradigmático das figuras que retrata[91]*. Assim, J. Adam reconhece que a* República *é «em certo sentido um requerimento para que a Filosofia tome o lugar que a Poesia até aí tinha preenchido na teoria e na prática educativa»* [92].

[91] O passo desencadeou, como é sabido, uma longa série de defesas da poesia, de que as mais célebres são a *Poética* de Aristóteles e a *Defence of Poetry* de Shelley.

[92] No seu comentário a 598d, vol. II, p. 396, onde cita Munk, *Die naturalische Ordnung der Platonischen Schriften*, pp. 313 seqq. Tem-se notado, e procurado explicar a razão pela qual a influência que Platão atribui às artes varia tanto, de umas para outras. Assim, além da poesia, preocupa-se com o papel da música (III. 398c-401a), recordando até a frase de Dâmon, de que «nunca se abalam os géneros musicais sem abalar as mais altas leis da cidade» (IV. 424c). E, por outro lado, as artes plásticas, cujo esplendoroso desenvolvimento na Grécia não precisa de ser lembrado, são quase passadas em silêncio (uma referência à pintura em 601c seqq. e, especialmente, em 602c-d). Talvez a razão seja a que aduziu R. L. Nettleship (*The Theory of Education in Plato's Republic*, p. 69): «O estado de espírito em que quadros e estátuas, e mais ainda edifícios, são mais apreciados e gozados, é mais de receptividade aberta e inalterada do que de emoção activa». O mesmo helenista, em *Lectures on the Republic of Plato*, p. 117, recorda a propósito um passo da *Política* de Aristóteles (1340a28 seq.) que comprova a suposição

Mais recentemente, é esta também a interpretação de E. A. Havelock[93], *que considera mesmo que todo o diálogo é um ataque ao sistema educativo grego então em vigor*[93], *ataque esse que ao mesmo tempo constitui o melhor documento da crise da cultura grega «que viu a substituição de uma tradição oral decorada por um sistema de instrução e educação completamente diferente»*[94].

Tornaremos, mais adiante, à discussão desta teoria. Antes disso, porém, temos de voltar a nossa atenção para o outro tema maior deste grandioso finale*: o mito de Er. Examinemos primeiro o modo de transição.*

*Logo a seguir ao celebérrimo passo da condenação da poesia, o próprio texto proclama as razões que teve para tanto (*X. *607b):*

> *Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte desta espécie. Era a razão que a isso nos impelia.*

*A cidade ideal quer preservar a justiça a todo o custo (*X. *608b):*

> *É um grande combate, meu caro Gláucon, é grande, e mais do que parece, o que consiste em nos tornarmos bons ou maus. De modo que não devemos deixar-nos arrebatar por honrarias, riquezas, nem poder algum, nem mesmo pela poesia, descurando a justiça e as outras virtudes.*

---

de que os Gregos consideravam relativamente pequena a influência das artes plásticas.

[93] *Preface to Plato*, cap. I, especialmente pp. 12-13.

[94] *Op. cit.*, p. 198. P. Friedländer (*Plato*, 3, p. 87) supõe mesmo que, no Livro III (392c-398b), ao atacar a poesia mimética, Platão está a sugerir «que lugar deve destinar-se, no seu Estado ideal, à sua própria obra literária – aos seus diálogos, onde narração e mimese, assim como tragédia e comédia, estão combinados e são superados pela filosofia».

A grande virtude que se tem estado a definir proporciona altos prémios e recompensas, de uma magnitude que ultrapassa a curta duração da vida humana. Deste modo, Sócrates introduz a doutrina da imortalidade da alma, já expressa no Fédon[95], *e, ao mesmo tempo, prepara-nos para uma réplica às grosseiras doutrinas de felicidade no além a que fizera despectiva alusão no Livro II (363c-e).*

Essa réplica vai ser dada sob a forma de um mito – processo literário que estava fortemente enraizado na tradição grega, quer na épica, quer na lírica, e que surge nos diálogos, a substituir a discussão dialéctica, quando se passa da esfera do certo para a do provável[96]. *Expor desta forma doutrinas escatológicas foi, além disso, praticado mais vezes por* Platão*: no* Górgias, *no* Fédon *e no* Fedro. *E se, no primeiro destes diálogos, se mantém ainda bastante próximo da tradição sobre o além – excepto num ponto essencial, que é a definitiva vinculação do destino último das almas ao seu procedimento moral em vida – nos outros a descrição enquadra-se numa visão cósmica a*

---

[95] Sobre as diferenças entre as provas da imortalidade da alma apresentadas no *Fédon*, *República* e *Fedro* (que justamente levam a supor a sua composição na ordem em que as enumerámos) e ainda noutros diálogos, veja-se, entre outros, R. Hackforth, *Plato's Phaedo*, Cambridge, repr. 1972, pp. 11 e 21-22.

[96] Esta é a interpretação tradicional, representada por A. Rivaud, *Histoire de la Philosophie*, Paris, I, ²1960, p. 179. Uma análise do mito em Platão pode ver-se em P. Friedländer, *Plato*, I, cap. 9, que o descreve como um processo de levar o *logos* para além dos seus limites, e na obra mais recente (que em parte desenvolve a anterior) de W. Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin, 1971.

Pelas razões expostas supra, p. XXVII e n. 71, não estamos a considerar nesta rubrica a alegoria da Caverna, nem outras histórias menores, como a do anel de Giges (II. 359b-360b) ou a das raças humanas (III. 415a-c).

que não deve ser estranho (sobretudo na República *e no* Fedro*) o crescente interesse do Filósofo pela astronomia.*

Pressupõem a doutrina da metempsicose[97] *e, nos dois últimos, a teoria da reminiscência (que é um dos aspectos da teoria das ideias, presente também no* Fédon*), a qual, no* Fedro*, ocupa um lugar preponderante.*

O mito de Er apresenta a estrutura tripartida que é comum aos três[98]*: uma breve introdução (X. 614a), a extensa narrativa (X. 614b-621b) e a conclusão, que neste caso é uma exortação à virtude (X. 621c-d).*

Ao principiar essa narrativa, Platão alude a um modelo homérico — os «Contos de Alcínoo», designação genérica dada os Cantos IX *a* XII *da* Odisseia*, em que o herói dos mil expedientes desenrola perante os reis dos Feaces as suas fantásticas aventuras. A referência ao padrão homérico, ao tratar de escatologia, era nossa conhecida do* Górgias*, cujo mito era posto sob essa autoridade*[99]*. Mas agora o nome de Alcínoo é utilizado para formar um jogo de palavras com o adjectivo* alkimos *(«valoroso»), que qualifica o imaginário informador — Er, filho de Arménio, natural de Panfília. Sob o gracioso contraste, tão ao gosto do autor do* Crátilo*, esconde-se outro de significado muito mais profundo: a história que vai contar-se não é uma daquelas que, umas páginas atrás*[100]*, tinham sido excluídas, por*

[97] Se ela está implícita ou não no *Górgias* é discutível. Veja-se a n. 1 da p. 83 do nosso estudo *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão.*

[98] Deste e dos restantes mitos escatológicos de Platão tratámos já na dissertação citada na nota anterior, pp. 77-91, 169-184, 198-201.

[99] 523a. Cf. H. W. Thomas, *Epekeina. Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons,* diss. München, 1938, pp. 6, 8 seqq.

[100] X. 606e-607a.

*impróprias, da cidade ideal; pelo contrário, diz respeito ao grande combate (*megas agon[101]*), que já referimos, «o que consiste em nos tornarmos bons ou maus». É um primeiro exemplo da literatura que merece ser admitida na cidade ideal.*

Er foi protagonista de uma estranha experiência: tendo morrido numa batalha, quando, ao fim de doze dias, o seu corpo estava na pira para ser cremado, tornou à vida e pôde contar as cenas maravilhosas a que tinha assistido no além, durante esse tempo. A primeira era o julgamento das almas, num lugar entre as duas aberturas que conduziam ao céu e outras duas que comunicavam com a terra. Pelo caminho ascendente da direita seguiam os justos, pelo oposto os injustos. Pela outra abertura celeste vinham as almas que desciam purificadas; pela terrestre, surgiam as que regressavam de uma viagem subterrânea de mil anos, cheia de sofrimento. Entre estes, cita-se o exemplo de um tirano da Panfília, Ardieu o Grande, a quem nunca seria permitido acabar a expiação, tantos eram os seus crimes. Esta cena culmina no momento dramático em que a Ardieu e outros grandes culpados é recusada a passagem pela abertura, ao som de um terrível mugido, e «homens selvagens que pareciam de fogo» (615e) agarram neles e os levam.

A segunda cena contém o quadro da estrutura do universo, com a grande luz «direita como uma coluna, muito semelhante ao arco-íris, mas mais brilhante e mais pura» (616b), que segue a esfera em movimento. Das suas extremidades, pendia o fuso da Necessidade, cuja complexa estrutura é descrita quanto à forma e à cor, em termos tais que nos permitem adivinhar neles a correspondência com o Sol, a Lua, os cinco planetas então conhecidos e as «estrelas fixas». O fuso repousa nos joelhos da Necessidade, e, no cimo do rebordo circular de cada um dos seus contrapesos, uma Sereia, girando com ele, emite uma nota musical.

[101] X. 608b.

Do acorde dessas oito notas resulta a «harmonia das esferas». Além dessas figuras femininas, estão lá também as três Parcas ou Moirai, *que cantam o passado (Láquesis), o presente (Cloto) e o futuro (Átropos), fazendo girar o fuso.*

No mesmo augusto lugar se realiza a proclamação do hierofante, para que cada uma das almas ali chegadas, ao fim de oito dias de viagem, faça a sua escolha. Er assiste a esse acto, em que tomam parte figuras célebres da mitologia, como Orfeu, Ájax, Agamémnom, Ulisses, cada um dos quais dá preferência a um modelo oposto ao género de vida que anteriormente tinha seguido. O contraste maior é entre um homem não-nomeado, que se precipita para apanhar a sorte de um tirano, sem reparar a tempo nos horrores que ela comportava, e Ulisses, que levanta do chão uma sorte por todos desdenhada — a de uma vida simples e sem ambições. Ratificada a escolha do destino pelas Parcas, atingimos o último quadro, através de uma planura escaldante e desprovida de vegetação. Tanto o nome da planura (Letes, «esquecimento»), como o do rio de que as almas bebem antes de reincarnarem (Ameles, «despreocupação») são significativos da função desta cena final, que termina com um trovão e a fuga das almas, «cintilando como estrelas» (621b), para nascerem nos lugares que lhes estavam determinados.

As fontes de uma parte do mito de Er são identificáveis.

Podemos ter algumas dúvidas quanto às que se têm encontrado para certos motivos, como os duplos chasmata *que conduzem do céu à terra, a ida e vinda e saudações das almas, que figuram de modo semelhante em mitos iranianos do Avesta; e como as cores dos contrapesos do fuso, que correspondem aproximadamente aos símbolos dos planetas, do Sol e da Lua entre os sacerdotes caldaicos*[102]. *Mas teremos de reconhecer, por outro*

[102] A hipótese das origens orientais desta parte do mito foi defendida por J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient,* Bruxelles, 1943, cap. VI,

lado, que há certa relação entre a experiência de Er e a revelação xamanística[103]. *O motivo repetido do trovão*[104], *os movimentos dos contrapesos e o canto harmonioso das Sereias*[105], *a reincarnação e a noção de Necessidade* (Ananke) *são pitagóricas*[106], *e provavelmente também o beber das águas do rio do esquecimento.*

Quanto à parte cosmológica do mito, supõe-se geralmente que descreve uma representação mecânica do céu[107]. *A coluna de luz é identificada, desde a Antiguidade, ora com a Via Láctea, ora com o eixo do mundo*[108]. *Deve notar-se no entanto que, apesar da minúcia com que Platão imagina em pormenores a estrutura do universo (tamanhos relativos e cores dos contrapesos), não deverá insistir-se demasiado na correspondência de*

«Le Mythe d'Er», e «Les Couleurs des Planètes dans le Mythe d'Er», *Bulletin de l'Académie de Belgique,* 1935.

[103] O facto foi notado por E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational, Berkeley,* 1951, pp. 210 e 225, n. 8, que supõe como intermediários os Pitagóricos, que Platão conheceu na sua viagem ao ocidente grego, cerca de 390 a.C..

[104] Sabe-se, através de uma informação de Eliano, *Varia Historia* IV.17 = *VS.* 58 (45) C.2, que os Pitagóricos explicavam os tremores de terra como «assembleias dos mortos».

[105] Jâmblico, *Vita Pythagorea* 82 = *VS.* 58 (45) C.4.

[106] A *Ananke* figura em Diels, *Doxographi Graeci,* 321, e também no fr. 115 Diels das *Purificações* de Empédocles.

[107] *E. g.,* E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* Halle, 1923, p. 344, n. 69 (*apud* H. W. Thomas, *Epekeina,* p. 103); F. M. Cornford, *The Republic of Plato,* p. 350, onde remete para o seu livro anterior, *Plato's Cosmology,* 1937, e para J. A. Stewart, *The Myths of Plato,* p. 165.

[108] H. W. Thomas, *op. cit.,* p. 103, reconcilia as duas teorias, supondo que o eixo do cosmos, centro da ordem do universo, tomava o aspecto de uma coluna de luz, para os que se aproximavam.

todos eles. A interpretação alegórica exaustiva é tarefa arriscada, que é preferível deixar à argúcia de cada um[109].

Um ponto deve ser salientado, como central em todo este mito: a escolha de destinos, sobretudo porque aqui se concilia a responsabilidade com a predeterminação[110]. *O facto, notado já por R. L. Nettleship*[111] *e outros, exprime-se na proclamação do hierofante, numa frase concisa e solene*[112]*:*

> *A responsabilidade é de quem escolhe. O deus não é culpado.*

Mas, além disso, temos o simbolismo de Ananke *e das Parcas ou* Moirai, *essas velhas entidades mitológicas que significam a porção ou lote destinado a cada um na vida, o qual*

[109] Um exemplo feliz é este de R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 362: «A haste e o gancho do fuso são de aço, quer dizer, são imperecíveis e inalteráveis, mas o peso, o sistema de esferas, isto é, a totalidade do universo visível, é parte de aço e parte de outras substâncias, o que quer dizer que o universo em parte apresenta uma lei uniforme e eterna, e em parte irregularidade e mutação». P. Friedländer, *Plato*, 3, p. 137, interpreta outro aspecto da alegoria: «O fuso do mundo representa, numa imagem visível, o mais alto objecto de conhecimento».

[110] Preferimos dizer «responsabilidade», em vez de «livre-arbítrio», porque esta noção é post-platónica, conforme foi demonstrado por M. Pohlenz (*Die Stoa*, 1, Göttingen, 1948, e *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955), que a data de Zenão de Chipre.

[111] *Lectures on the Republic of Plato*, p. 363. Veja-se também R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, p. 288.

[112] x. 617e. Em grego, são apenas quatro palavras, dispostas em quiasmo:

Αἰτία ἑλομένου Θεὸς ἀναίτιος.

em Homero era inalterável, até para os deuses[113]. *A noção de irreversibilidade mantém-se, quando, após a escolha, a alma tem de passar por Láquesis, para que lhe conceda um* daimon *que a faça levar a cabo o empreendimento; por Cloto, para que lhe ratifique a decisão; e por Átropos, para que a torne irrevogável (funções estas que estavam já preludiadas na etimologia do nome de cada uma). O elemento novo é, portanto, a possibilidade de opção entre um elevado número de modelos. Nessa ocasião é «o grande perigo para o homem, e por esse motivo se deve ter o máximo cuidado em que cada um de nós ponha de parte os outros estudos, para investigar e se aplicar a este»*[114].

Assim, o problema da responsabilidade e predeterminação[115]*, que começara a esboçar-se vagamente em Homero, e fora tema central nas grandes tragédias áticas do séc. V a.C., fica equacionado no plano escatológico, em ligação com a teoria da metempsicose.*

O tema principal

Apreciámos, através desta sucinta análise, a ordenação dos motivos ao longo do diálogo. Tivemos assim ocasião de ver que um grande número de temas foi abordado. A propósito das origens da cidade, no Livro II, discutiu-se teoria política, ao formular a chamada Teoria Orgânica, que vê no Estado uma pessoa política, dotada de vida e carácter próprio[116]. *Outros*

[113] Sobre as restrições que podem fazer-se a esta afirmação, vide os nossos *Estudos de História da Cultura Clássica*, I³, pp. 99-101. [Na 8.ª ed., 1998, pp. 131-135.]

[114] x. 618b-c.

[115] Sobre a evolução do conceito de *Moira*, veja-se o nosso artigo na *Enciclopédia Verbo*, s. v.

[116] A teoria foi analisada por T. D. Weldon, *States and Morals*, cap. 2 (apud R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, p. 76).

encontraram na tese de Gláucon, de que é natural ao homem explorar os seus semelhantes, mas deixa de o fazer logo que descobre que tem mais vantagem em chegar a acordo com os outros, uma primeira exposição da Teoria do Contrato Social[117]. *À teoria política é também indubitavelmente consagrado o Livro I, assim como os Livros VIII e IX, que descrevem o modo como se originam as várias formas de governo. A psicologia tem um lugar de relevo no Livro IV, onde se analisam os elementos da alma, e no Livro X, onde se apresentam provas da sua imortalidade. Nos Livros VI e VII assume grande papel a Teoria das Ideias, que é fundamental na epistemologia platónica, mas, além disso, não pode dissociar-se da sua metafísica e ética*[118]. *Não esqueçamos que é para a ideia suprema do Bem que se orienta a formação do filósofo-rei.*

O Livro VII formula uma teoria da educação, ilustrada com um esquema de curriculum de estudos superiores, que vem contemplar a formação elementar, que se preconizara no Livro III. Além disso, ao enumerar as diversas ciências que compõem esse plano, referem-se os principais problemas que têm a resolver. O facto é mais evidente quando se trata da astronomia, mas não deve deixar de se atentar — sem olvidar o que representava de arrojada novidade para a época — no elogio da estereometria. Ocasionalmente, também se fala do papel que deve ter a medicina na sociedade (III. 405d-408e).

Define-se, além disso, o que seja filósofo e filosofia (V. 474d--480a; VI. 484a-487a), e o método desta última (e.g., VII. 533c-e).

[117] É esta a interpretação de F. M. Cornford (*The Republic of Plato*, p. 41) e outros. Negam-na R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, pp. 71-74.

[118] Cf. R. C. Cross and A. D. Woozley, op. cit., pp. 186-187 e 193.

Depois desta enumeração, aliás não-exaustiva, poder-se-á perguntar, ante tal variedade, se existe um tema principal, e, no caso afirmativo, se ele é ou não o que o título da obra indica.

Tivemos anteriormente oportunidade de verificar que certas palavras-chave da República *podiam induzir o leitor em erro, se não soubesse previamente o que elas significavam no séc. IV a.C. em geral, e para o autor em particular. Ora uma dessas é precisamente o título da obra,* Politeia, *cujo sentido etimológico é «constituição» ou «forma de governo» de uma* polis *ou cidade--estado. É tudo o que diz respeito à vida pública de um Estado, incluindo os direitos dos cidadãos que o constituem. Este aspecto público, comunitário, traduz-se claramente na equivalência que os Romanos deram ao termo, empregando o composto que ainda hoje usamos,* respublica. *Não designa, por conseguinte, uma forma de governo determinada, mas todas em geral*[119].

Ora num livro com este título, a pergunta fundamental,

[119] O facto, que tem sido repetidamente apontado, é expresso com grande clareza por J. Ferguson, *Plato's: Republic Book X*, p. 29: «*A República* é um livro de filosofia moral; nisso é enganador o seu título habitual, porquanto esperamos encontrar uma obra de filosofia política e ficamos desconcertados pela grande amplitude do seu tema, que inclui problemas de política, educação, estética, sexo, filosofia social, psicologia, ética, metafísica e religião. Isto compreende-se prontamente, se nos dermos conta de que Homem, para os Gregos, significa Homem na Sociedade.» A. Diès, na introdução à edição Budé de Platão, Tomo VI, não é menos claro. Efectivamente, depois de considerar que a justiça é uma virtude social, que só se forma bem no indivíduo pelo modelo de uma cidade bem administrada, concluiu (p. XII): «Por, isso, justiça social e justiça individual, ordem da cidade e ordem da alma se misturarão entre si sem cessar, através de todo este diálogo. Não temos, pois, de nos interrogarmos, qual o tema primário e qual o tema secundário; o tema é um: é a República (perfeita) ou a Justiça.»

que vai servir de base a todo o diálogo, é: Que é Dikaiosyne? *Esta, bem como o adjectivo de onde deriva,* dikaios, *constituem dificuldade idêntica à anterior, porquanto é, como escreveu R. L. Nettleship, «o mais genérico dos nomes gregos para a virtude, e, no seu sentido mais lato, diz-nos Aristóteles, equivalente a 'a totalidade de virtudes, tal como se mostra no nosso trato com os outros' (*Eth. Nic. *V.I.15 e 20)»*[120]. *É, em resumo, «proceder bem» para com os demais*[121].

Sendo assim, e tendo presente a equivalência, já referida mais de uma vez, e fortemente sublinhada ao longo dos Livros VIII-IX, entre Estado e indivíduo, compreendemos o âmbito da Dikaiosyne *e sua relevância na estrutura da cidade, na* Politeia. *Não precisamos de supor, como E. A. Havelock, que a* República *é primariamente «um ataque ao aparelho educativo existente na Grécia»*[122]. *Antes nos parece que o problema deve formular-se ao contrário: porque o sistema educativo é essencial na formação dos cidadãos, cabe-lhe um papel de relevo numa obra que trata da cidade*[123].

---

[120] *Lectures on the Republic of Plato*, pp. 4-5.

[121] Vide, entre outro, F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, p. 1; H. S. Thayer, «Plato: the Theory and Language of Function» in *Plato's Republic. Interpretation and Criticism* ed. A. Sesonske, pp. 21-29; R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, pp. VI-VII.

[122] *Preface to Plato*, cap. I, especialmente p. 13. Havelock foi mesmo ao ponto de fazer a contagem das páginas consagradas à teoria política, para além do Livro I, e verificou que eram cerca de 81 em 239 (p. 18, n. 37) efectuando o cálculo pela numeração de Stephanus (sobre a qual vide infra, p. LIII).

[123] Este modo de encarar a unidade da República não diverge, essencialmente, da do célebre ensaio de H.-G. Gadamer, «Platos Staat der Erziehung», *Das neue Bild der Antike*, herausgegeben von H. Berve, Leipzig, 1942, I, pp. 317-333, que H. Cherniss resume em

O mesmo helenista pensa que assim se explica o lugar destacado conferido à condenação da poesia, no último Livro. Recorde-se, contudo, que não é esse o fecho da obra, mas sim o mito de Er, cuja finalidade é demonstrar, com todo o aparato imaginativo de que se reveste, a necessidade de proceder bem durante a vida, ou seja, de ser justo.

Influência da obra na Antiguidade

Do mais antigo ensaio de teoria política utópica, como se tem chamado à República, *pode dizer-se paradoxalmente que*

Lustrum, IV (1959), p. 156, do seguinte modo: «Trata-se de uma exposição da relação da justiça como saúde do Estado com a justiça como saúde da alma, e da consequente unidade da *República* como um tratado que estabelece a necessidade de educação filosófica para a realização e manutenção da virtude política».

A seguir e na mesma página daquela revista bibliográfica, H. Cherniss refere a tese sustentada por R. G. Hoerber, *The Theme of Plato's Republic*, St. Louis, 1944, de que o diálogo em causa «diz respeito exclusivamente aos efeitos da justiça e da injustiça na alma do indivíduo, sendo o esboço do Estado destinado apenas a ilustrar a alma individual e não a ter qualquer significado político prático». Tão errada concepção, comenta o recensor, poderia ter sido evitada por uma leitura cuidadosa de estudos como o de Gadamer.

Que o quadro da cidade ideal não é moldura apenas, prova-o a resposta de Sócrates a Gláucon, quando este lhe declara a impossibilidade de a realizar neste mundo:

> Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la, e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma, que ele pautará o seu comportamento.
>
> (IX. 592b)

começou cedo a exercer grande influência. Apesar de criticada por Aristóteles[124]*, já na época helenística vemos postas em prática duas novidades ensinadas por este diálogo, e confirmadas pelas* Leis*: as escolas públicas, sustentadas pelo Estado, e a educação das raparigas*[125]*. E também a orientação dos estudos para a Filosofia (a rivalizar com a direcção oposta, ensinada por Isócrates, que consistia em ver na Retórica o coroamento natural do desenvolvimento intelectual dos seus alunos). Tão-pouco deve esquecer-se o papel do mito de Er (bem como dos outros três sobre o mesmo tema) na fixação de uma escatologia com castigos e recompensas, de acordo com o procedimento moral de cada um.*

Tal como sucede em todos os domínios da cultura grega, também neste a máxima difusão é alcançada através dos Romanos. Bom conhecedor dos filósofos helénicos e seu principal divulgador, Cícero devotava culto especial a Platão[126]*, cujos diálogos quis imitar, sobretudo os dois maiores, escrevendo um* De Republica *e um* De Legibus.

Na primeira destas obras havia até uma parte — a que se conserva intacta — chamada Sonho de Cipião*, que constituía uma réplica ao mito de Er. É extremamente significativa*

[124] *Política* 1261a4-1265a.

[125] Quando não, cada cidade «é uma meia cidade em vez de duas», dizem as *Leis* 805a, com menos rigor aritmético do que poder de sugestão.

[126] A frase mais expressiva será talvez esta, que Cícero põe na boca de Ático:

> Pois bem, se queres saber o que espero de ti, já que escreveste sobre a constituição da República, parece lógico que faças outro tanto sobre as Leis. É assim que eu vi fazer o teu querido e famoso Platão, que tanto admiras, que colocas acima de todos, que estimas mais que ninguém.
>
> (*De Legibus* II. 4)

a escolha do destruidor de Cartago para ouvinte da revelação que lhe faz o seu antepassado por adopção, Cipião o Africano, pois, com estas figuras, estamos no ponto de intersecção entre a virtus *romana e a* sophia *grega*[127]*. Inspirado no modelo de Platão, Cícero descreveu uma cidade que é uma idealização de Roma e que, por sua vez, servirá de modelo ao principado de Augusto*[128]*. Desse modo se pode afirmar que, embora indirectamente, ela passou do património da literatura utópica para o da história universal.*

Prosseguir na apreciação destas influências com a amplitude que o tema merece estaria fora da nossa competência, e, além disso, incorreria no perigo de transformar uma simples introdução numa história das doutrinas políticas[129] *e talvez*

[127] Alguns factos bem documentados evidenciam a importância desta influente família romana nesse momento capital da história da cultura do Ocidente em que a *sophia* helénica ganha foros de cidade entre os Latinos. Segundo o testemunho de Cícero, o próprio Cipião Emiliano não largava de mão a *Ciropedia* de Xenofonte (*Ad Quintum Fratrem* I.1.23) e, tanto ele como os amigos, «sempre tiveram junto de si, bem às claras, os mais eruditos varões da Grécia» (*De Oratore* II. 154).

[128] A observação, partida de Eduard Meyer, foi retomada por P. Friedländer, *Plato*, 3, p. 140, o qual conclui: «Assim, a cidade ideal de Platão teve — indirectamente — um efeito muito grande na história política real».

[129] É tema não menos amplo a história das interpretações da República e sua relação com o mundo moderno (este último aspecto foi encarado por R. H. S. Crossman, *Plato Today*, London, ²1963). Recorde-se que o tratado tem sido acusado de «totalitarista» e «comunista». Quanto a esta última classificação, a diferença já foi claramente definida por R. L. Nettleship (*Lectures on the Republic of Plato*, p. 168) e, sobretudo, por E. Barker («Communism in *Plato's Republic*», pertencente ao seu livro *The Political Thought of*

mesmo num compêndio de história da filosofia. É um pensador actual quem o sugere, ao escrever[130]*: «Toda a filosofia ocidental é um platonismo. Metafísica, idealismo, platonismo significam essencialmente a mesma coisa».*

A tradução e anotações

Para a versão que agora se apresenta, seguiu-se escrupulosamente o texto estabelecido por J. Burnet, no quarto volume da sua edição dos Platonis Opera *para a Scriptorum Classicorum*

Plato and Aristotle, New York, 1906 – mais tarde refundido com o nome de *Greek Political Theory*, London, 1918 – ensaio esse reimpresso em A. Sesonske, ed., *Platos Republic. Interpretation and Criticism*, pp. 89-97), que observa (p. 83 dessa colectânea): «Sem negar que o socialismo tenha os seus últimos fins espirituais, podemos afirmar sem injustiça que parte de concepções materiais para obter um resultado material. Requer uma divisão igual de bens materiais, em ordem à difusão equitativa da felicidade material. Platão reclama igual abstenção de bens materiais, em ordem àquela felicidade ideal que provém do verdadeiro desempenho de uma função. Onde o socialismo moderno é positivo, Platão é negativo: enquanto nos seus princípios há algo de hedonismo, nos dele há só ascetismo em demasia». Na p. 84, nota ainda que o filósofo grego não se ocupa sequer da estrutura económica da sociedade.

Sobre este assunto, veja-se também Victor Raul da Costa Matos, *O Acesso à Filosofia Platónica*, Coimbra, 1963, pp. 183-185, e bibliografia indicada na n. 49 da p. 184.

Recentemente, R. C. Cross and A. D. Woozley (*Plato's Republic. A Philosophical Commentary*) notam também que Platão nem sequer teve em vista definir o *homo oeconomicus* (p. 80) e que qualquer tentativa de lhe atribuir uma interpretação económica da história é errada (p. 83).

[130] A frase é de Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 221, apud v. Descombes, *Le Platonisme*, Paris, 1971, p. 6, n. 1.

Bibliotheca Oxoniensis, Oxford University Press, reimpressão de 1949. Como única derrogação a este princípio de fidelidade, há apenas a assinalar a supressão, não total, mas frequente, das formas verbais que sublinham a mudança de interlocutor, pois a sua continuada repetição confere ao discurso uma monotonia intolerável, como é sabido de todos os tradutores de Platão. Esperamos, de resto, que a manutenção de várias dessas formas e a presença do travessão a preceder cada nova fala serão suficientes para manter a clareza.

Servimo-nos ainda de edições comentadas, referidas adiante na bibliografia, principalmente da de James Adam, para a totalidade da obra; da de T. J. Tucker, para os dois primeiros livros; da de D. J. Allan, para o primeiro, e da de J. Ferguson, para o décimo.

Mantivemos na margem a paginação da edição in folio *de H. Stephanus, impressa em Paris, em 1578, por ser aquela de que todos ainda hoje nos servimos, para referenciar o texto.*

As notas que acompanham esta tradução destinam-se, umas, a justificá-la ou esclarecê-la, outras, a fornecer os dados de carácter histórico-cultural necessários ao seu entendimento. Limitadas ao mínimo indispensável, pretendem ajudar a recriar o ambiente do diálogo, que, para além de ser, como já dissemos no princípio, uma das obras maiores do pensamento filosófico, é também um quadro inesquecível da vida ateniense.

Porto, Setembro de 1972

MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA

NOTA À 5.ª EDIÇÃO

Só agora, catorze anos volvidos sobre o aparecimento da primeira edição, é que, por razões de ordem vária, foi possível preencher uma lacuna que se fazia sentir num livro destinado a estudiosos, como este: a de um índice de assuntos. É evidente que, numa obra tão vasta e tão rica, tal índice não é exaustivo, embora procure incluir os pontos principais de interesse para os filósofos, sem deixar de referir muitos dados de pormenor que importam de preferência aos historiadores da cultura ou aos sociólogos. Tendo em atenção os interesses dos primeiros, é que nele figuram, não só os grandes tópicos, como também palavras-chave, em transliteração do grego, seguida do respectivo significado e com remissão para o equivalente português que lhes demos (v. g., dianoia, doxa, eidos *ou* idea, eikasia, episteme, noesis*); aos segundos destinam-se entradas como 'divindade', 'educação', 'mito', 'poesia', 'provérbios', 'eugenia', 'mulheres', 'planeamento populacional', 'princípio da divisão natural do trabalho', 'propriedade', e tantos outros.*

Além disso, foram corrigidos diversos erros tipográficos, dos quais o maior era a omissão de uma linha, na pág. 156, que alterava a distribuição do diálogo, transferindo para Gláucon doutrina posta na boca de Sócrates. Para algumas dessas correcções foi-nos muito útil a colaboração da Dr.ª Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Ao Prof. Doutor Miguel Baptista Pereira agradecemos também uma leitura atenta dos índices e a sugestão para incluir alguns termos.

Sabem todos os leitores de Platão que a bibliografia sobre o filósofo tem continuado a aumentar significativamente, e que a parte consagrada a A República *não é excepção. Actualizámos também esses dados, limitando, no entanto, a escolha, tal como anteriormente, aos trabalhos mais autorizados e mais úteis. De algumas das teses por eles apresentadas demos conhecimento nos lugares próprios da Introdução, intercalando entre parêntesis rectos esses acrescentos.*

MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA

NOTA À 9.ª EDIÇÃO

Também nesta edição foram corrigidos erros tipográficos, só agora detectados, e melhorada a tradução de um ou outro passo. Para esta revisão, foram-nos da maior utilidade as sugestões do Doutor J. G. Trindade Santos, designadamente na interpretação de pontos específicos em 342b, 369a, 510d-e, 518c, 524c e 614b.

A bibliografia selecta foi novamente actualizada, bem como algumas notas à tradução.

M. H. R. P.

RCTIRC

BIBLIOGRAFIA

A bibliografia moderna de Platão, elaborada por H. Cherniss para a publicação periódica Lustrum, *de Göttingen, é de tal modo extensa que preenche quase completamente dois volumes — o quarto, de 1959, o quinto, de 1960. A mesma publicação confiou, anos depois, a L. Brisson o período de 1958-1975, que abrange todo o volume vigésimo, de 1977. O mesmo especialista, juntamente com H. Ioannidi, ocupou-se de obras saídas entre 1975-1980, no volume vigésimo quinto, de 1983. A estas vieram juntar-se alguns* corrigenda *por L. Brisson (vols. vigésimo sexto, de 1984, e trigésimo primeiro, de 1989). O mesmo helenista, juntamente com H. Ioannidi, publicou, no vol. trigésimo quarto, de 1992, não só os novos* addenda *referentes ao período de 1950 a 1985, como a bibliografia crítica das obras saídas entre 1985 e 1990. Para aí remetemos o leitor que queira obter uma informação de grande amplitude, que, mesmo assim, ainda não será exaustiva. Aqui limitar-nos-emos à enumeração dos trabalhos mais úteis e mais autorizados, citando primeiro os comentários e depois monografias sobre* A República *ou, dentre os estudos genéricos sobre Platão, aqueles que consagram importantes capítulos a este diálogo.*

a) *COMENTÁRIOS*

The Republic of Plato. Edited with critical notes, commentary and appendices by JAMES ADAM ([1]1902). With a new introduction by D. A. REES. Cambridge University Press, 2 vols., 1965.

The Proem to the Ideal Commonwealth of Plato. With an introduction and critical and explanatory notes by T. G. TUCKER. London, Bell, 1900.

Plato: Republic Book I. Edited by D. J. ALLAN. London, Methuen ([1]1940), repr. 1962.

Plato: Republic Book X. Edited by JOHN FERGUSON. London, Methuen, 1957.

Platon. Oeuvres Complètes. Tome VI. Texte établi et traduit par EMILE CHAMBRY avec Introduction d'AUGUSTE DIÈS. Paris, Les Belles Lettres, 1947. Tome VII, Ière. Partie, 1949. Tome VII, 2e. Partie, 1948.

The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes by F. M. CORNFORD. Oxford University Press ([1]1941), repr. 1969.

Platone. La Repubblica. Traduzione e Commento a cura di MARIO VEGETTI. Libri I-IV. Napoli, Bibliopolis, 1998.

b) *ESTUDOS*

JULIA ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford University Press, [1]1981, [7]1991 (trad. fr.: Paris, Presses Universitaires de France, 1994).

N. BLÖSSNER, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons Politeia.* Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Stuttgart, Franz Steiner, 1997.

R. C. CROSS and A. D. WOOZLEY, *Plato's Republic, A Philosophical Commentary.* London, MacMillan, ([1]1964), repr. 1971.

G. C. FIELD, *Plato and his Contemporaries.* London, Methuen ([1]1930), [3]1967.

G. C. FIELD, *The Philosophy of Plato.* Oxford University Press ([1]1949), repr. 1969.

PAUL FRIEDLÄNDER, *Plato.* Pantheon Books, Bollingen Series, New York, vol. I, 1958; vol. 2, 1964; vol. 3, 1969 [cita-se a tradução inglesa, em vez do original alemão, porque foi revista e aperfeiçoada pelo autor].

V. GOLDSCHMIDT, *Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode Dialectique.* Paris, Presses Universitaires de France ([1]1947), [2]1963.

ERIC A. HAVELOCK, *Preface to Plato.* Oxford, Blackwell, 1963.

RICHARD KRAUT, "The defense of justice in Plato's Republic". In R. Kraut, ed., *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, 1992.

RICHARD KRAUT, ed., *Plato's Republic. Critical Essays.* Lanham, Boulder, New York and Oxford, Rowman and Littlefield, 1997.

R. MAURER, *Platons Staat und die Demokratie. Historisch-systematische Ueberlegungen zur politischen Ethik.* Berlin, Walter de Gruyter, 1970.

N. R. MURPHY, *The Interpretation of Plato's Republic.* Oxford University Press ([1]1951), repr. 1967.

R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato.* London, MacMillan ([1]1897), repr. 1964.

R. L. NETTLESHIP, *The Theory of Education in Plato's Republic.* Oxford University Press ([1]1935), repr. 1966.

E. N. OSTENFELD, ed., *Essays on Plato's Republic.* Aarhus University Press, 1998.

K. R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies,* Vol. I. London, Routledge and Kegan Paul, ([1]1945), [5]1966, repr. 1974.

J. E. RAVEN, *Plato's Thought in the Making.* Cambridge University Press, 1965.

C. D. C. REEVE, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic.* Princeton University Press, 1988.

D. H. RICE, *A Guide to Plato's Republic.* Oxford University Press, 1997.

A. SESONSKE, ed., *Plato's Republic: Interpretation and Criticism.* Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1966.

PAUL SHOREY, *What Plato Said.* The University of Chicago Press ([1]1933), repr. 1968.

NICHOLAS P. WHITE, *A Companion to Plato's Republic.* Oxford, Blackwell, 1979.

A REPÚBLICA

LIVRO I

SÓCRATES

Ontem fui até ao Pireu com Gláucon [1], filho de Aríston, a fim de dirigir as minhas preces à deusa [2], e, ao mesmo tempo, com o desejo de ver de que maneira celebravam a festa, pois era a primeira vez que a faziam. Ora a procissão dos habitantes dessa terra pareceu-me linda; contudo, não me pareceu menos aprimorada a que os Trácios montavam. Depois de termos feito preces e contemplado a cerimónia, íamos regressar à cidade. Entretanto, Polemarco [3], filho de Céfalo, que, de longe, 327a b

[1] Gláucon, bem como Adimanto, que surge umas linhas mais abaixo, eram irmãos mais velhos de Platão.

[2] Para um Ateniense, «a deusa» era usualmente Atena. Mas a referência aos Trácios, que vem a seguir, e a menção expressa da celebração das Bendideias em 354a, levam os comentadores a identificá-la com Bêndis, deusa trácia que se confundia com Ártemis.

[3] Polemarco era filho de Céfalo, que possuía uma fábrica de escudos muito próspera, e irmão do famoso orador Lísias. No governo dos Trinta Tiranos, foi preso e obrigado a beber a cicuta. Lísias, que lograra escapar, regressou a Atenas após a restauração da democracia, e conseguiu processar Eratóstenes, um dos Trinta, pela morte do irmão, proferindo então um dos seus mais célebres discursos, o *Contra Eratóstenes*, que se conserva.

observou que estávamos de abalada, mandou o escravo a correr, para nos pedir que esperássemos por ele. Agarrando-me no manto por detrás, o escravo disse: — Polemarco pede-vos que espereis —. Eu voltei-me e perguntei-lhe onde estava o seu senhor. — Está já aí — replicou —; vem mesmo atrás de mim; esperai. — Esperamos com certeza — disse Gláucon.

c E pouco depois chegou Polemarco e Adimanto, irmão de Gláucon, Nicérato[4], filho de Nícias, e outros mais, com ar de quem vinha da procissão.

Disse então Polemarco: — Ó Sócrates, parece-me que vos estais a pôr a caminho para regressar à cidade.

— E não conjecturas mal — declarei.

— Ora tu estás a ver quantos somos? — perguntou ele.

— Pois não!

— Pois então — replicou — ou haveis de ser mais fortes do que estes amigos, ou tendes de permanecer aqui.

— Bem — disse eu — ainda nos resta uma possibilidade, a de vos persuadirmos de que deveis deixar-nos partir.

— Porventura seríeis capazes — replicou ele — de nos persuadir, se nos recusarmos a ouvir-vos?

— De modo algum — declarou Gláucon.

— Então compenetrai-vos de que não vos ouviremos.

328a E Adimanto acrescentou: — Acaso não sabeis que logo à tarde vai haver uma corrida de archotes a cavalo, em honra da deusa?

[4] Nicérato, que também conhecemos do *Banquete* de Xenofonte, era filho do famoso Nícias, o político e general ateniense que em 421 a.C. concluiu o tratado de paz que tem o seu nome, e que pôs termo à primeira fase da Guerra do Peloponeso. Também Nicérato teve de beber a cicuta por ordem dos Trinta Tiranos.

— A cavalo? — perguntei —. É coisa nova! É a cavalo que eles vão competir a passar os archotes uns aos outros? Ou que queres dizer?

— É assim mesmo — disse Polemarco —. E além disso vão celebrar uma festa nocturna, que merece ser vista. Portanto, vamos sair depois do jantar para ver a festa. Estaremos lá com muitos jovens e conversaremos. Fiquem, e não façam outra coisa. b

— Bem parece que temos de ficar — confirmou Gláucon.

— Se assim te parece — observei eu —, assim deve fazer-se.

Fomos pois, a casa de Polemarco; e aí encontrámos Lísias e Eutidemo, irmãos de Polemarco, e também, além deles, Trasímaco de Calcedónia[5] e Carmantidas de Paianieu e Clitofonte, filho de Aristónimo. Estava lá dentro também o pai de Polemarco, Céfalo. Pareceu-me bastante envelhecido, pois há tempos que não o via. Estava sentado numa cadeira c almofadada, com uma coroa na cabeça, pois dava-se o caso de ele ter acabado de fazer um sacrifício no pátio[6]. Sentámo-nos, então, junto dele, porquanto havia ali algumas cadeiras dispostas em círculo.

Logo que me viu, Céfalo saudou-me com estas

[5] Deste grupo de figuras, apenas Trasímaco e Clitofonte entrarão em diálogo. Carmantidas não é nomeado em nenhum outro texto. Trasímaco era um dos maiores Sofistas, e a ele cabe a honra, juntamente com Górgias, de ser considerado o criador da prosa artística. É provável que fosse, no diálogo, um convidado de Lísias, que então era estudante de retórica.

[6] A Zeus Herkeios, protector da casa. Por esse motivo é que Céfalo se encontra coroado.

palavras: – Ó Sócrates, tu também não vens lá muitas vezes ao Pireu para nos veres. Mas devias fazê-lo, porque, se eu ainda tivesse forças para ir facilmente até à cidade,
d não seria preciso tu vires cá, mas nós é que íamos visitar-te. Agora, porém, tu é que deves aparecer cá mais vezes. Fica a sabê-lo bem: na medida em que vão murchando para mim os prazeres físicos, nessa mesma aumentam o desejo e o prazer da conversa. Não deixes de estar na companhia destes jovens, mas vem também aqui a nossa casa, como a casa de amigos, e de amigos muito íntimos.

– Com certeza, ó Céfalo – disse eu –, pois é para
e mim um prazer conversar com pessoas de idade bastante avançada. Efectivamente, parece-me que devemos informar-nos junto deles, como de pessoas que foram à nossa frente num caminho que talvez tenhamos de percorrer, sobre as suas características, se é áspero e difícil, ou fácil e transitável. Teria até gosto em te perguntar qual o teu parecer sobre este assunto – uma vez que chegaste já a esse período da vida a que os poetas chamam estar «no limiar da velhice» [7] – se é uma parte custosa da existência, ou que declarações tens a fazer.

329a – Por Zeus que te direi, ó Sócrates, qual é o meu ponto de vista. Na verdade, muitas vezes nos juntamos num grupo de pessoas de idades aproximadas, respeitando o velho ditado [8]. Ora, nessas reuniões, a maior

[7] Uma das muitas frases homéricas citadas neste diálogo. Esta constitui uma fórmula que se encontra, v. g., em *Ilíada* XXII. 60, XXIV. 487, e *Odisseia* XV. 246, 348, XXIII. 212.

[8] O ditado, citado expressamente no Fedro 240c, era ἥλιξ ἥλικα τέρπει («quem é de uma idade agrada a quem é da mesma idade»), cujo correspondente mais próximo em português seria «cada qual com seu igual».

parte de nós lamenta-se com saudades do prazer da juventude, ou recordando os gozos do amor, da bebida, da comida e de outros da mesma espécie, e agastam-se, como quem ficou privado de grandes bens, e vivesse bem
b então, ao passo que agora não é viver. Alguns lamentam-se ainda pelos insultos que um ancião sofre dos seus parentes, e em cima disto entoavam uma litania de quantos males a velhice lhes é causa. A mim afigura-se-me, ó Sócrates, que eles não acusam a verdadeira culpada. Porque, se fosse ela a culpada, também eu havia de experimentar os mesmos sofrimentos devido à velhice, bem todos quantos chegaram a esta fase da existência. Ora eu já encontrei outros anciãos que não sentem dessa maneira, entre outros o poeta Sófocles [9], com quem deparei quando alguém lhe
e perguntava: «Como passas, ó Sófocles, em questões de amor? Ainda és capaz de te unires a uma mulher?» «Não digas nada, meu amigo!» – replicou –. «Sinto-me felicíssimo por lhe ter escapado, como quem fugiu a um amo delirante e selvagem.» Pareceu-me que ele disse bem nessa altura, e hoje não me parece menos. Pois grande paz e libertação de todos esses sentimentos é a que sobrevém na velhice. Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam,
d acontece exactamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos. Mas, quer quanto a estes sentimentos, quer quanto aos relativos aos parentes, há uma só e única causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o carácter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa; caso contrário,

[9] Trata-se do famoso tragediógrafo ateniense do séc. V a. C.

ó Sócrates, quer a velhice, quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for.

Admirado com estas palavras, e querendo que ele
e continuasse a falar, incitei-o dizendo: Ó Céfalo, penso que a maior parte das pessoas, ao ouvir-te essas afirmações, não as aceita, mas supõe que suportas bem a velhice, não devido ao teu carácter, mas por possuíres muitos haveres. Pois os ricos têm, diz-se, muitas consolações.

– Dizes a verdade: não as aceitam. E têm alguma razão; porém, não tanta quanta julgam. Está bem certo aquele dito de Temístocles [10], que, como um habitante de Serifo o
330a ofendesse, dizendo que a sua celebridade lhe viera, não de si mesmo, mas da sua cidade, lhe respondeu que nem ele se tornaria ilustre se nascesse em Serifo, nem aquele, se em Atenas. Adapta-se bem esta mesma história aos que, não sendo ricos, suportam a custo a velhice, porque nem o homem comedido aguentará facilmente a velhice na pobreza, nem o que o não é, ainda que rico, se tornará então cordato.

[10] Esta anedota relativa ao vencedor da Salamina é-nos conhecida através de Heródoto (VIII. 125) numa versão um pouco diferente: Por um seu amigo, Timodeno de Afidnas, lhe ter dito que as honras que ele recebera na Lacedemónia eram prestadas não a ele, mas à sua cidade, Temístocles retorquiu: «Está certo: nem eu, se fosse de Belbina, seria assim honrado pelos Espartanos, nem tu, ó homem, se fosses Ateniense». Em qualquer das versões se contrapõe uma pequena ilha insignificante à cidade mais ilustre da Grécia. A do nosso texto, porém, que também se encontra em Plutarco, *Temístocles* 18, tornou-se mais conhecida por ter sido divulgada por Cícero no seu tratado *Sobre a Velhice* III. 8 (onde a inspiração colhida neste livro é, de resto, visível em vários passos).

– A maior parte dos teus haveres, ó Céfalo, obtiveste-a por herança ou por aquisição?

– Quanto é que eu obtive por aquisição, ó Sócrates? **b** Como homem de negócios, fiquei a meio caminho entre o meu avô e o meu pai. Com efeito, o meu avô, que tinha o mesmo nome que eu, herdou uma fortuna aproximadamente igual à que eu agora tenho, e aumentou-a umas poucas de vezes; ao passo que Lisânias, o meu pai, ainda a tornou mais pequena do que é presentemente. Eu dou-me por satisfeito, se não a deixar menor a estes moços, mas sim ligeiramente superior à que herdei.

– Se te fiz esta pergunta – disse eu –, foi porque me pareceste não prezar muito as riquezas; e isso fazem-no **c** geralmente aqueles que não as adquirem por si. Os que as granjearam pessoalmente estimam-nas o dobro das outras pessoas. Tal como os poetas amam os seus próprios versos, e os pais e os filhos, assim também os homens de negócios se interessam pelas suas riquezas como obra sua, e também devido à sua utilidade, como os demais. Por isso, é difícil o convívio com eles, pois nada mais querem exaltar senão a sua riqueza.

– Dizes a verdade – confirmou ele.

– Absolutamente – concordei eu –. Mas diz-me ainda **d** mais isto: qual é o maior benefício de que julgas ter usufruído graças à posse de uma abastada fortuna?

– É tal que não seria capaz de convencer dele muita gente, por mais que dissesse. Tu bem sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, as histórias que se contam relativa-

mente ao Hades [11], de que se têm de expiar lá as injustiças
e aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras. E essa pessoa – ou devido à debilidade da velhice, ou porque avista mais claramente as coisas do além, como quem está mais perto delas – seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém. Portanto, aquele que encontrar na sua vida muitas injustiças atemoriza-se, quer despertando muitas vezes
331a no meio do sono, como as crianças, quer vivendo na expectativa da desgraça. Porém aquele que não tem consciência de ter cometido qualquer injustiça, esse tem sempre junto de si uma doce esperança, bondosa ama da velhice, como diz Píndaro. São cheias de encanto aquelas suas palavras [12], ó Sócrates, de que quem tiver passado uma vida justa e santa,

> *a doce esperança*
> *que lhe acalenta o coração acompanha-o, qual ama da velhice – a esperança que governa, mais que tudo, os espíritos vacilantes dos mortais.*

Palavras certas, e muito para admirar. Em face disto, tenho em grande apreço a posse das riquezas, não para

[11] O Hades era a região subterrânea onde ficava a mansão dos mortos. A noção de expiação das faltas cometidas em vida depois de um julgamento *post mortem* fora-se constituindo entre os Gregos ao longo dos séculos, mas recebeu a sua forma definitiva em Platão (mitos escatológicos do *Górgias, Fédon, Fedro,* e deste mesmo diálogo, no Livro X).

[12] Fr. 214 Snell de Píndaro.

todo o homem, mas para aquele que é comedido e b
prudente. Não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem, e depois partir para o além sem temer nada – para isso a posse das riquezas contribui em alto grau. Tem ainda muitas outras vantagens. Mas, acima de tudo, ó Sócrates, é em atenção a este fim que eu teria riqueza na conta de coisa muito útil para o homem sensato.

– Falas maravilhosamente, ó Céfalo – disse eu –. c
Mas essa mesma qualidade da justiça, diremos assim simplesmente que ela consiste na verdade e em restituir aquilo que se tomou de alguém, ou diremos antes que essas mesmas coisas, umas vezes é justo, outras injusto fazê-las? Como este exemplo: se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas, nem tão-pouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado.

– Dizes bem. d

– Portanto, não é esta a definição de justiça: dizer a verdade a restituir aquilo que se tomou.

– É-o absolutamente, ó Sócrates – interveio Polemarco – se, na verdade, se deve dar crédito a Simónides [13].

– Eu, por mim, faço-vos entrega da discussão – disse Céfalo –. Pois tenho de ir já tratar do sacrifício.

[13] Fr. 137 Page. Simónides, o maior poeta lírico grego, depois de Píndaro, é conhecido como um moralista austero. Platão, que a seguir lhe chama «homem sábio e divino», cita-o também no *Protágoras* (339a-347a).

— Então não sou eu — perguntou Polemarco — o teu herdeiro[14]?

— Sem dúvida, absolutamente — replicou ele a rir, ao mesmo tempo que se dirigia para o sacrifício.

e — Explica então — disse eu — tu, que és o herdeiro da discussão, que é que afirmas que Simónides disse tão acertadamente acerca da justiça?

— Que é justo restituir a cada um o que se lhe deve[15]. Parece-me que diz bem, ao fazer esta afirmação.

— Sem dúvida — declarei — que não é fácil deixar de dar crédito a Simónides, pois é homem sábio e divino. Em todo o caso, tu, Polemarco, sabes talvez o que ele quer dizer com isso, ao passo que eu ignoro-o. Pois é evidente que não se refere ao exemplo de que há pouco falávamos, de restituir a alguém aquilo que lhe foi entregue em depósito, quando esse alguém se encontra privado da razão.

332a E contudo, fica-se a dever, penso eu, uma coisa que foi entregue em depósito? Ou não?

— Fica.

— Mas de modo algum se deve restituir, quando alguém que esteja privado da razão reclamar?

— É verdade — disse ele.

— Então não é isto, mas outra coisa, ao que parece, que Simónides quer dizer, relativamente a ser justo restituir-se o que se deve.

— É seguramente outra coisa, por Zeus! O parecer dele é que aos amigos se deve fazer bem, e nunca mal.

— Compreendo — disse eu —; não é restituir o que se deve, entregar a uma pessoa o ouro que ela nos

[14] Jogo de palavras baseado no facto de Polemarco ser o filho mais velho de Céfalo.

[15] Fr. 137 Page de Simónides.

confiou, se essa entrega e recuperação se lhe tornar prejudicial, e se forem amigos aquele que recebe e aquele que restitui. Não é isto que afirmas que Simónides quis dizer?

b

— Exactamente.

— E então? E aos inimigos, deve restituir-se aquilo que acaso lhes devemos?

— Sem dúvida alguma, restituir-lhes aquilo que se lhes deve; ora o que um inimigo deve a outro é, em meu entender, o que lhe convém: o mal.

— Por conseguinte, Simónides falou, ao que parece, enigmaticamente, à maneira dos poetas, ao dizer o que era a justiça. O pensamento dele era, aparentemente, que a

c justiça consistia em restituir a cada um o que lhe convém, e a isso chamou ele restituir o que é devido.

— Sem dúvida.

— Oh! Céus! — disse eu —. Então, se alguém lhe perguntasse: «Ó Simónides, a arte a que chamam da medicina, a que é que dá o que é devido e conveniente?» Que supões que ele nos responderia?

— É evidente que dá aos corpos os remédios, a comida e a bebida.

— E a arte a que chamam da culinária, a que é que dá o que é devido e conveniente?

— Dá aos alimentos os temperos.

d

— Bem. E a arte a que chamam da justiça, a que é que dá o que é devido?

— Se temos de ser consequentes com o que se disse antes, dá ajuda aos amigos e prejuízo aos inimigos.

— Portanto, ele diz que a justiça consiste em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos?

— Assim me parece.

– E agora quem é mais capaz de fazer bem a amigos doentes e mal a inimigos, em questões de doença e de saúde?

– O médico.

e – E aos navegantes, relativamente aos perigos do mar?

– O piloto.

– E o justo? Em que actividade e para que serviço é mais capaz de ajudar os amigos e prejudicar os inimigos?

– No combate contra uns e a favor de outros, me parece.

– Bem. Mas na verdade, meu caro Polemarco, para quem não estiver doente, o médico é inútil.

– É verdade.

– E o piloto, para quem não andar embarcado.

– Sim.

– Logo, também é inútil o justo para quem não estiver em guerra?

– Não me parece lá muito.

– Então a justiça é útil também em tempo de paz?

333a – É.

– E a agricultura também? Ou não?

– Também.

– Para adquirir os seus produtos, certamente?

– Sim.

– E, sem dúvida, a arte do sapateiro?

– Sim.

– Dirias com certeza, julgo eu, que para o efeito de adquirir sapatos?

– Precisamente.

– E então? A justiça, para que utilidade ou aquisição dirias que é vantajosa em tempo de paz?

– Para os contratos, Sócrates.

– Referes-te a parcerias ou qualquer outra espécie de contratos?

– A parcerias, sem dúvida.

– Sendo assim, o parceiro bom e útil para colocar as b pedras do xadrez é o homem justo ou jogador profissional?

– O jogador profissional.

– E para colocar tijolos e pedras, é um parceiro mais útil e melhor o homem justo do que o pedreiro?

– De modo nenhum.

– E em que parceria é que o homem justo é melhor companheiro do que o citarista, tal como este é melhor do que aquele a quem se associar para tocar?

– Na de dinheiro, em minha opinião.

– A não ser talvez, ó Polemarco, para o efeito de fazer uso do dinheiro, quando fosse preciso comprar ou vender um cavalo em comum. Nesse caso, seria o tratador de c cavalos. Ou não?

– Parece que assim é.

– E, se for um barco, o armador de navios ou o piloto?

– Acho que sim.

– Então quando é que, sendo preciso fazer uso de ouro ou prata em comum, o justo será mais útil do que os outros?

– Quando se trata de fazer um depósito que fique a salvo, ó Sócrates.

– Queres dizer, portanto, quando não houve necessidade de utilizar o dinheiro, mas sim de o deixar estar?

– Exactamente.

– Logo, quando o dinheiro está sem se utilizar é que a justiça, por isso mesmo, é útil? d

– É possível.

– Então, quando for preciso guardar uma podoa, é a justiça que é útil, quer de parceria, quer individualmente; quando for preciso utilizá-la, é a viticultura?

– Assim parece.

– Afirmarás também que, para o escudo e a lira, quando se tratar de os guardar e de não os utilizar para nada, é útil a justiça; quando for para se servir deles, é a arte do hoplita [16] e a do músico?

– É forçoso.

– E em tudo o mais, e para cada coisa, a justiça é inútil, quando nos servimos dela, e útil, quando nos não servimos.

– Provavelmente.

e – Então, meu amigo, a justiça não poderia ser uma coisa lá muito séria, se se dá o caso de ser útil para as coisas que não são utilizadas. Mas vamos examinar o seguinte: acaso o mais hábil a bater-se na luta, quer no pugilato quer em qualquer outra modalidade, o não é também para se defender?

– Inteiramente.

– Logo, quem é capaz de se defender de uma doença, é também o mais capaz de a transmitir despercebidamente?

– É o que me parece.

334a – Mas, na verdade, será um bom guardião do exército aquele mesmo que roubar os planos do inimigo e o lograr nas suas operações?

– Exactamente.

[16] O hoplita era o soldado de infantaria pesada.

– Logo, se uma pessoa for um hábil guardião de uma coisa, é também um hábil ladrão da mesma.

– Assim parece.

– Portanto, se o homem justo é hábil para guardar dinheiro, é também hábil para o roubar.

– Assim o dá a entender o raciocínio.

– Logo, o homem justo revela-se-nos, ao que parece, como uma espécie de ladrão, e isso é provável que o tenhas aprendido em Homero. Efectivamente, ele tem grande estima pelo avô materno de Ulisses, Autólico, e b
afirma que ele excedia todos os homens em roubar e em fazer juras [17]. Parece, pois, que a justiça, segundo a tua opinião, segundo a de Homero e a de Simónides, é uma espécie de arte de furtar, mas para vantagem de amigos e dano de inimigos, não era isso que dizias?

– Por Zeus que não! – replicou –. Já não sei o que dizia. No entanto, ainda continua a parecer-me que a justiça é auxiliar os amigos e prejudicar os inimigos.

– A quem chamas amigos: aos que parecem honestos a c
uma pessoa, ou aos que o são de facto, ainda que o não pareçam? E outro tanto direi dos inimigos?

– É natural – disse ele – amar a quem nos parece honesto, e odiar quem nos parece mau.

– Mas os homens não se enganam a esse respeito; de maneira que lhes parecem honestos muitos que o não são, e vice-versa?

– Enganam.

[17] *Odisseia* XIX. 395-396.

– Logo, para esses, os bons são inimigos, e os maus, amigos?

– Precisamente.

d – Não obstante, para essas pessoas, a justiça é ajudar os maus e prejudicar os bons?

– Assim parece.

– E contudo, os bons são justos e incapazes de cometer injustiças?

– É verdade.

– Segundo o teu raciocínio, é então justo fazer mal a quem não cometeu qualquer injustiça?

– De modo algum, Sócrates. Isso parece-me um raciocínio perverso.

– Então – disse eu – é justo prejudicar os injustos e ajudar os justos?

– Esse raciocínio já me parece mais perfeito do que o anterior.

– Logo, ó Polemarco, acontecerá que, para muitos,
e quantos errarem no seu juízo sobre os homens, será justo prejudicar os amigos, pois não são maus a seus olhos, e ajudar os inimigos, pois os têm por bons. E assim afirmaremos exactamente o contrário do que fizemos dizer a Simónides.

– É mesmo assim que acontecerá. Mas vamos corrigir-nos. Pois é provável que não tenhamos definido correctamente o que é amigo e o que é inimigo.

– Como o definimos, Polemarco?

– O que parece honesto, esse é que é o amigo.

– E agora – disse eu – como corrigiremos a definição?

– Amigo é o que parece e é na realidade honesto.
335a O que parece, mas não é, aparenta ser amigo, sem o ser. E, sobre o inimigo, a definição é a mesma.

– Logo, segundo este raciocínio, parece que amigo é o homem de bem, e inimigo, o malvado.

– Sim.

– Queres que acrescentemos à definição de justiça, tal como a formulámos primeiro – de que é justo fazer bem ao amigo e mal ao inimigo – que acrescentemos agora que é justo fazer bem a um amigo bom e mal a um inimigo mau?

– Exactamente – disse ele –; parece-me que isso seria b falar com propriedade.

– Então – prosseguiu – é próprio de um homem justo fazer mal a qualquer espécie de homem.

– Precisamente. Deve fazer-se mal aos malvados e inimigos.

– Quando se faz mal a cavalos, eles tornam-se melhores ou piores?

– Piores.

– Em relação à perfeição dos cães ou à dos cavalos?

– À dos cavalos.

– Mas, se se fizer mal a cães, eles tornam-se piores relativamente à perfeição dos cães e não à dos cavalos?

– Forçosamente.

– E quanto aos homens, ó companheiro, não teremos c de dizer o mesmo: que, se se faz mal, se tornam piores em relação à perfeição humana?

– Exacto.

– Mas a justiça não é a perfeição dos homens?

– Também isso é forçoso.

– E, se se fizer mal aos homens, meu amigo, é forçoso que eles se tornem mais injustos.

– Assim parece.

– Acaso os músicos podem tornar outrem ignorante na música, por meio da sua arte?

BC/UFG

— Impossível.

— E os tratadores de cavalos podem tornar outrem incapaz de montar, por meio da sua arte?

— Não pode ser.

— Mas os justos podem tornar outrem injusto, por
d meio da justiça? Ou, de um modo geral, os bons podem tornar outrem mau, por meio da sua perfeição?

— Mas é impossível.

— Efectivamente, a acção do calor não é, me parece, refrescar, mas o contrário.

— Sim.

— Nem a da secura humedecer, mas o contrário.

— Exactamente.

— Nem tão-pouco a do homem bom fazer mal, mas o contrário.

— Assim parece.

— Então o homem justo é bom?

— Absolutamente.

— Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a acção do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a acção de um homem injusto.

— Parece-me inteiramente verdade o que dizes, ó Sócrates.

e — Portanto, se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos — quem assim falar não é sábio, porquanto não disse a verdade. Efectivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo fazer mal a alguém.

— Concordo — disse ele.

— Logo — prossegui eu — lutaremos em conjunto tu e eu, se alguém pretender que tal afirmação foi feita por

Simónides, Bias [18] ou Pítaco [19] ou qualquer outro dos bem-aventurados sábios.

— E eu estou pronto a tomar parte na luta.

— Mas sabes de quem me parece que é essa sentença que diz que é justo fazer bem aos amigos e mal aos **336a** inimigos?

— De quem é?

— Penso que é de Periandro [20], de Perdicas [21] ou de Xerxes [22], de Isménias de Tebas [23] ou de qualquer outro homem rico, que se tinha na conta de poderoso.

— Dizes uma grande verdade.

— Bem — continuei eu —. Mas, uma vez que parece que a justiça e o que é justo não eram nada disto, que outra coisa poderá dizer-se que são?

Ora, muitas vezes, mesmo enquanto conversávamos, **b** Trasímaco tentara assenhorear-se da argumentação, mas logo os circunstantes o haviam impedido, pois queriam ouvi-la até ao fim. Assim que parámos e eu disse aquelas palavras, não mais ficou sossegado, mas, formando salto, lançou-se sobre nós como uma fera, para nos dilacerar.

---

[18] Bias de Priene era um dos Sete Sábios. Viveu entre o séc. VII e VI a.C.

[19] Pítaco de Mitilene era outro dos Sete Sábios, contemporâneo do anterior.

[20] Também este, apesar de ter sido tirano de Corinto (no séc. VII a.C.), foi contado entre os Sete Sábios.

[21] Pelo nome, supõe-se que teria sido um rei da Macedónia, talvez o que morreu cerca de 413 a.C.

[22] O famoso rei da Pérsia, filho de Dario.

[23] Um Tebano que, segundo Xenofonte, *Hellenica* III. 5. 1, foi muito subornado pelos Persas.

Tanto eu como Polemarco ficámos tomados de pânico. E ele, voltando-se para todos, exclamou: — Que estais para
c aí a palrar há tanto tempo, ó Sócrates? Porque vos mostrais tão simplórios, cedendo alternadamente o lugar um ao outro? Se na verdade queres saber o que é a justiça, não te limites a interrogar nem procures a celebridade a refutar quem te responde, reconhecendo que é mais fácil perguntar do que dar a réplica. Mas responde tu mesmo e diz o que
d entendes por justiça. E vê lá, não me digas que é o dever, ou a utilidade, ou a vantagem, o proveito ou a conveniência. Mas, o que disseres, diz-mo clara e concisamente, pois, se te exprimires por meio de frivolidades desta ordem, não as aceitarei.

Ao ouvir isto, fiquei estarrecido; volvi os olhos na sua direcção, atemorizado, e pareceu-me que, se eu não tivesse olhado para ele antes de ter ele olhado para mim, teria ficado sem voz[24]. Mas neste caso, quando começou a irritar-se
e com a nossa discussão, fui eu o primeiro a olhá-lo, de maneira que fui capaz de lhe responder. Disse, pois, a tremer: — Ó Trasímaco, não te zangues connosco. Se cometemos qualquer erro ao examinar os argumentos, tanto ele como eu, fica sabendo claramente que o nosso erro foi involuntário. Pois não julgues que, se estivéssemos a procurar ouro, cederíamos voluntariamente o lugar um ao outro na pesquisa, arruinando a descoberta. Ora, quando procuramos a justiça, coisa muito mais preciosa que todo o

[24] Os antigos acreditavam que, quando encontravam um lobo, e a fera os via primeiro a eles, ficavam sem voz. A este propósito, D. J. Allan cita os versos de Virgílio, *Bucólicas* IX. 53-54: *vox quoque Moerim / iam fugit ipsa; lupi Moerim videre priores.* Cf. também Plínio o Antigo, XIII. 80.

ouro, seríamos tão insensatos que cedêssemos um ao outro, em vez de nos esforçarmos por a pôr a claro? Acredita-me, meu amigo. Mas parece-me que não temos forças para tanto. Por conseguinte, é muito mais natural que vós, os que 337a
sois capazes, tenhais compaixão de nós, em vez de irritação.

Ao ouvir estas palavras, desatou num riso sardónico e exclamou: — Ó Hércules! Cá está a célebre e costumada ironia[25] de Sócrates! Eu bem o sabia, e tinha prevenido os que aqui estão de que havias de te esquivar a responder, que te fingirias ignorante, e que farias tudo quanto há para não responder, se alguém te interrogasse.

— É que tu és um homem esperto, ó Trasímaco — disse eu —. Pois sabias perfeitamente que, se perguntasses a alguém quantos são doze, e, ao fazer a pergunta, prevenisses: «Vê b
lá, homem, não me digas que são duas vezes seis, nem que são três vezes quatro, nem seis vezes dois, nem quatro vezes três; que eu não aceito tais banalidades» — creio que se tornaria evidente para ti que ninguém daria a resposta a uma pergunta assim formulada. Mas se essa pessoa te dissesse: «Ó Trasímaco, que estás a dizer? Que não posso responder a nada do que disseste? És espantoso! Ainda que se dê o caso de a resposta ser uma dessas, terei de afirmar outra coisa diferente da verdade? Ou não é isto que queres c
dizer?» Que responderias a isto?

— Ora bem! — Exclamou ele —. Como se isso fosse semelhante ao que eu disse!

[25] A palavra grega εἰρωνεία significa «ignorância simulada», e, como tal, opõe-se a ἀλαζονεία, «jactância», como ensina Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1108a 21-23.

– Nada impede que o seja – repliquei –. Ainda que não haja semelhança, se os casos parecerem iguais àquele que interroga, julgas que ele desdenhará responder o que lhe parecer bem, quer lho proibamos quer não?

– De certeza que também vais proceder desse modo. Vais dar uma das respostas que eu recusei?

– Não me surpreenderia – repliquei –, se, depois de reflectir, houvesse por bem fazer assim.

d – Ora pois – continuou –, se eu te revelar outra resposta melhor do que essas, para além de todas as que deste sobre a justiça? Que pena mereces?

– Que outra pena – respondi eu – senão aquela que deve sofrer o ignorante? Devo aprender junto de quem sabe. É isso, portanto, o que eu julgo merecer.

– És muito engraçado. Mas, além de aprender, terás de pagar também dinheiro[26].

– Nesse caso, quando o tiver – respondi.

– Mas tu tem-lo – disse Gláucon –. Se é por causa do dinheiro, fala, ó Trasímaco, porque todos nós contribuiremos para ajudar Sócrates.

e – Bem me parece – respondeu ele –. Para Sócrates fazer como é seu costume. Ele não responde, mas, quando outro responder, pode pedir-lhe uma explicação e refutá-lo.

– Mas, meu excelente amigo – repliquei – como

[26] Tal como em certos processos atenienses, Sócrates acabara de ser interrogado sobre a pena que teria de pagar, e respondera ironicamente que o castigo consistiria em ter de aprender o que ignorava. Mas o Sofista aproveita a ocasião para exigir também dinheiro. Platão não se cansa de criticar os Sofistas por só ensinarem mediante remuneração. Cf. *Apologia* 20a; *Górgias* 519c; *Hípias Maior* 282b-e; *Laques* 186c; *Crátilo* 384b, 391b-c.

é que uma pessoa há-de responder, em primeiro lugar, sem saber, e declarando não saber; seguidamente, ainda que julgue saber qualquer coisa, se lhe foi interdito, por alguém que não é de pouca monta, dar qualquer das respostas que entende? Mas tu é que, naturalmente, deves falar. Pois tu é que dizes saber e ter que dizer. **338a** Não deixes de o fazer, mas faz-me o favor de responder, e não te negues a ensinar Gláucon, aqui presente, e os restantes também.

Depois de eu proferir estas palavras, Gláucon e os outros suplicaram-lhe que não deixasse de fazer assim. E Trasímaco, era evidente que desejava falar para se cobrir de glória, pois supunha que daria uma resposta admirável. Mas fingia insistir para que fosse eu a responder. Por fim, acedeu, e disse em seguida: – Cá está a esperteza de **b** Sócrates. Não quer ser ele a ensinar, mas vai a toda a parte para aprender com os outros, sem sequer lhes ficar grato.

– Que eu aprendo com os outros, é uma verdade que tu dizes, ó Trasímaco. Porém, dizeres que eu não lhes pago o benefício, é mentira. Pago tanto quanto posso. Mas o que eu posso é apenas elogiar, pois não tenho dinheiro. Com que entusiasmo o faço, quando alguém me parece ter falado bem, sabê-lo-ás perfeitamente e em breve, depois de teres respondido. Pois julgo que vais falar bem.

– Ouve então. Afirmo que a justiça não é outra coisa **c** senão a conveniência do mais forte. Mas porque não aprovas? Não quererás fazê-lo?

– Desde que eu compreenda primeiro o que queres dizer, pois por agora ainda não sei. Afirmas tu que na conveniência do mais forte está a justiça. Que queres tu significar com isso, ó Trasímaco? Pois suponho que

não é deste género o que queres dizer: se Polidamas, o lutador de pancrácio, que é mais forte que nós, se a ele lhe convém, para o seu físico, comer carne de vaca, tal
d alimento será também para nós, que lhe somos inferiores, conveniente e justo ao mesmo tempo.

— Não tens vergonha nenhuma, Sócrates, e interpretas as coisas de maneira a desvirtuares o meu argumento.

— De modo algum, meu excelente amigo. Mas explica mais claramente o que queres dizer.

— Pelo visto não sabes — prosseguiu ele — que, dentre os Estados, há os que vivem sob o regime da monarquia, outros da democracia, e outros da aristocracia?

— Como não havia de sabê-lo?

— Ora, em cada Estado, não é o governo que detém a força?

— Exactamente.

e — Certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens, meu excelente amigo,
339a aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os Estados — o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar correctamente, que a justiça é a mesma em toda a parte: a conveniência do mais forte.

— Agora — disse eu — percebi o que queres dizer. Se é verdade ou não, tentarei compreendê-lo. Que a justiça era a conveniência, foi, pois, a resposta que deste, tu também, ó Trasímaco. Contudo, proibiste-me que

desse essa resposta. É certo que tem a mais o «do mais forte».

b — Pequeno acrescento, se calhar!

— Por enquanto, não é evidente se é grande. Mas que deve examinar-se se dizes a verdade, isso é que é evidente. Uma vez que tu e eu concordamos em que a justiça é algo de conveniente, e que tu acrescentas a esta definição que essa conveniência é a do mais forte, e eu ignoro se é assim, temos de examinar a questão.

— Examina — disse ele.

— Assim farei — respondi —. Ora diz-me lá: não manténs que obedecer aos que governam é acto de justiça?

— Sim, senhor.

c — E os governantes em cada um dos Estados são infalíveis, ou capazes de cometer algum erro?

— Certamente que são capazes de cometer algum erro.

— Portanto, quando experimentam formular leis, formulam umas bem, outras não?

— Julgo bem que sim.

— Mas fazer bem leis é naturalmente promulgar aquilo que lhes convém; não as fazer bem, aquilo que é prejudicial. Não achas?

— Acho.

— Mas o que eles promulgaram tem de ser feito pelos súbditos, e isso é que é a justiça?

— Como não?

d — Segundo o teu raciocínio, não só é justo fazer aquilo que convém ao mais forte, mas também, inversamente, aquilo que lhe é prejudicial.

— Que queres tu dizer?

— Aquilo que tu dizes, segundo me parece. Mas examinemos melhor a questão. Não assentámos em que os governantes, ao prescreverem certos actos aos seus súbditos,

por vezes se enganam no que é melhor para eles, e ainda em que é justo que os súbditos façam o que os governantes lhes prescrevem? Não foi nisto que assentámos?

— Assim o creio — disse ele.

e — Tem presente, portanto — continuei eu — que concordaste que também é justo cometer actos prejudiciais aos governantes e aos mais poderosos, quando os governantes, involuntariamente, tomam determinações inconvenientes para eles — uma vez que declaras ser justo que os súbditos executem o que prescreveram os governantes. Ora, pois, ó sapientíssimo Trasímaco, não será forçoso que resulte daí a seguinte situação: que é justo fazer o contrário do que tu dizes? Pois não há dúvida que se prescreve aos mais fracos que façam o que é prejudicial aos mais fortes.

340a — Por Zeus que sim, Sócrates! — exclamou Polemarco —. É o que há de mais claro.

— Pelo menos, se deres testemunho a favor dele — interveio Clitofonte.

— E para que precisa ele de testemunhos? O próprio Trasímaco concorda que os governantes por vezes dão ordens que lhes são prejudiciais, e que é justo que os súbditos as cumpram.

— De facto, ó Polemarco, Trasímaco estabeleceu que é justo cumprir as ordens dadas pelos governantes.

b — E também estabeleceu, ó Clitofonte, que a justiça é a conveniência do mais poderoso. Depois de ter proposto ambos estes princípios, concordou, por outro lado, que por vezes os mais poderosos dão ordens para os que lhes são inferiores e súbditos executarem, que a eles mesmos são prejudiciais. Destas concessões resulta que a justiça em nada é mais o que convém ao mais forte do que o que não lhe convém.

— Mas — replicou Clitofonte — por a conveniência do mais forte ele entendia o que o mais forte julgava ser a sua conveniência. É isso que deve fazer o mais fraco, e foi isso que ele apresentou como sendo justo.

— Mas não foi assim que se disse — retrucou Polemarco.

— Não faz diferença nenhuma, Polemarco — disse eu —. c
Mas se é assim que Trasímaco se exprime agora, aceitemo-lo dessa maneira. Ora diz-me, ó Trasímaco: era assim que querias definir a justiça — aquilo que parece ao mais forte ser-lhe vantajoso, quer o seja, quer não? É assim que diremos que te exprimes?

— De modo algum — respondeu —. Julgas que eu chamo mais forte ao que erra, quando ele erra?

— Julgava eu que era isso que querias dizer, quando concordaste que os governantes não eram infalíveis, mas podiam cometer algum erro.

— Estás de má-fé a discutir, ó Sócrates. Chamas, por d
exemplo, médico, àquele que se engana relativamente aos doentes, precisamente pelo facto de se enganar? Ou chamas hábil calculador àquele que erra os seus cálculos, precisamente por esse erro? Parece-me que são formas de dizer que usamos — de que o médico se enganou, ou o calculador, ou o mestre-escola. Quando, na realidade, cada um destes, na medida em que lhes damos estes nomes, jamais erra. De e
maneira que, em rigor, uma vez que também gostas de falar com precisão, nenhum artífice se engana. Efectivamente, só quando o seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um artífice. Por consequência, artífice, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função, mas toda a gente dirá que o médico errou, ou que o governante errou. Tal é a acepção em que deves tomar a

minha resposta de há pouco. Precisando os factos o mais
341a possível: o governante, na medida em que está no governo, não se engana; se não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos súbditos. De maneira que, tal como declarei de início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais poderoso.

– Pois bem, Trasímaco – repliquei –. Parece-te que estou de má-fé?

– Inteiramente – respondeu ele.

– Supões que foi propositadamente que te interroguei deste modo, para te prejudicar na discussão?

– Sei bem que sim – replicou –. Mas de nada te
b servirá. Não me passam despercebidas as tuas manobras malfazejas; nem, se não me apanhares de surpresa, serás capaz de me dominar na argumentação.

– Tão-pouco quereria tentá-lo – declarei – ó afortunado homem! Mas, para não nos tornar a acontecer uma coisa assim, define claramente o que queres significar com o governante e o mais forte – se é em geral ou no sentido que agora mesmo intitulaste rigoroso – esse mais forte cuja conveniência, uma vez que ele é o mais poderoso, é justo que o mais fraco sirva.

– Quero significar o governante no sentido mais rigoroso do termo. Perante isto, põe-te de má parte e de má-fé, tanto quanto puderes. Não te peço mercê! Mas não serás capaz.

c – Julgas-me tão delirante que tente fazer a tosquia de um leão, pondo-me de mau partido contra Trasímaco?

– Pois ainda agora experimentaste, embora também neste aspecto pouco valhas.

– Basta destas questões. Mas diz-me: o médico, no sentido rigoroso, que há pouco definias, é seu objectivo ganhar dinheiro ou tratar os doentes? Refere-te ao médico de verdade.

– Tratar os doentes – respondeu.

– E o piloto? O piloto como deve ser, é chefe dos marinheiros ou marinheiro?

– É chefe dos marinheiros.

– Não é preciso tomar em linha de conta para nada o d
facto de ele estar embarcado no navio; não é por isso que se deverá chamar-lhe marinheiro, pois não é pelo facto de ele navegar que se lhe chama piloto, mas pela sua arte e pelo comando dos marinheiros.

– É verdade – disse ele.

– Nesse caso, cada um deles tem a sua própria conveniência?

– Exactamente.

– E a sua arte foi feita para procurar e fornecer a cada um o que lhe convém?

– Foi.

– Cada uma das artes tem qualquer outra vantagem, para além da maior perfeição possível?

– Que queres dizer com a tua pergunta? e

– Por exemplo: Se me perguntasses se ao corpo basta ser corpo, ou se tem necessidade de alguma coisa, eu responderia: «Tem necessidade absoluta. E por isso é que se inventou agora a arte da medicina, porque o corpo é sujeito a defeitos, e de tais defeitos carece de ser curado. Para lhe fornecer o que lhe é vantajoso, para isso é que se concertou esta arte». Parece-te que é certo o que estou a dizer, ou não?

– É – confirmou ele.

342a — E então? É sujeita a defeitos a própria arte da medicina, ou há qualquer outra que tenha necessidade de uma certa qualidade — como os olhos, da vista, e os ouvidos, da audição, e por esse motivo, além desses órgãos, carecemos de uma arte apropriada para examinar e para fornecer o que é útil para essas finalidades? Acaso na própria arte há qualquer defeito e cada arte precisa de outra arte que procure o que lhe é útil, e esta, por sua vez, de outra, e
b assim até ao infinito? Ou ela mesma examinará o que lhe é vantajoso? Ou então não precisa de si mesma nem de nenhuma outra para procurar o que é conveniente para a sua própria imperfeição. Efectivamente, nenhuma arte possui imperfeição ou falha alguma, nem cabe a uma arte examinar o que é útil, senão aquilo de que é arte. Ao passo que cada arte, se o for de verdade, é incorruptível e pura; enquanto que, tomada no seu sentido exacto, é inteiramente o que é. E examina da tal maneira rigorosa: é assim ou de outro modo?

— É assim que parece ser.

c — Portanto — disse eu — a medicina não procura a conveniência da medicina, mas a do corpo.

— Pois não.

— Nem a equitação a da equitação, mas a dos cavalos. Nem nenhuma outra arte a sua, pois de nada carece, mas a daquele a quem pertence.

— Assim parece.

— Mas então, ó Trasímaco, as artes governam e dominam aquele a quem pertencem?

Concordou neste ponto, mas muito a custo.

— Portanto, nenhuma ciência procura ou prescreve o que é vantajoso ao mais forte, mas sim ao mais fraco e ao
d que é por ela governado?

Por fim, concordou também com isto, mas tentou a disputa. Depois de ele dar o seu assentimento, continuei:

— Ora nenhum médico, na medida em que é médico, procura ou prescreve o que é vantajoso ao médico, mas sim ao doente? Pois concordámos que médico, no sentido rigoroso, é o que governa os corpos, e não o que faz dinheiro com eles. Ou não concordámos?

— Concordámos.

— Logo, também o piloto, no sentido rigoroso, é o chefe dos marinheiros, mas não um marinheiro?

— De acordo. e

— Por ventura um piloto e chefe assim há-de examinar e prescrever não o que é vantajoso ao piloto, mas sim ao marinheiro e ao súbdito?

Concordou a custo.

— Portanto, Trasímaco, nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz.

Depois que chegámos a esse ponto da discussão, e se 343a
tornara evidente para todos que a definição de justiça se tinha voltado ao contrário. Trasímaco, em vez de responder, perguntou: — Diz-me lá, ó Sócrates, tens uma ama?

— O quê? — repliquei eu —. Não era melhor responderes do que estares a fazer semelhantes perguntas?

— É que não repara que estás ranhoso e não te assoa quando precisas. De modo que nem sequer te soube ensinar a distinguir as ovelhas do pastor.

— Que é que tu queres saber ao certo? — perguntei.

8538/05

b — É que tu julgas que os pastores ou os boieiros velam pelo bem das ovelhas ou dos bois, e que os engordam e tratam deles com outro fim em vista que não seja o bem dos patrões ou o próprio. E mesmo os que governam os Estados, aqueles que governam de verdade, supões que as suas disposições para com os súbditos são diferentes das que se têm pelos carneiros, e que velam por outra coisa, dia
c e noite, que não seja tirarem proveito deles? E és tão profundamente versado em questões de justo e justiça, de injusto e injustiça, que desconheces serem a justiça e o justo um bem alheio, que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiramente ingénuos e justos; e os súbditos fazem o que é vantajoso para o mais
d forte e, servindo-o, tornam-no feliz a ele, mas de modo algum a si mesmos. E assim, ó meu simplório, basta reparar que o homem justo em toda a parte fica por baixo do injusto. Em primeiro lugar, nos consórcios que fazem uns com os outros, quando uma pessoa de uma destas espécies se associa com uma da outra, jamais se verificará, por ocasião da dissolução da sociedade, que o justo tenha mais do que o injusto, mas sim menos. Depois, nas questões civis, onde quer que haja contribuição a pagar, o justo, em condições iguais, paga uma contribuição maior, e o outro,
e menor. Quando se tratar de receber, um não lucra nada, e o outro, muito. E, se algum dos dois ocupar um posto de comando, o justo pode contar — ainda que não tenha outro prejuízo — com ficar com os seus bens pessoais em má posição, por incúria, e com não ganhar coisa alguma dos do Estado, por ser justo. Em cima disto ainda, com criar inimizades com parentes e conhecidos, por se recusar

a servi-los contra a justiça. Ao passo que o homem injusto pode contar com o inverso de tudo isto. Refiro-me àquele que há pouco mencionei, ao que pode ter grandes ambições 344a
de supremacia. Repara, pois, neste homem, se queres julgar quanto mais vantagem tem para um particular ser injusto do que ser justo. Mas a maneira mais fácil de aprenderes, é se chegares à mais completa injustiça, aquela que dá o máximo de felicidade ao homem injusto, e a maior das desditas aos que foram vítimas de injustiças, e não querem cometer actos desses. Trata-se da tirania, que arrebata os bens alheios a ocultas e pela violência, quer sejam sagrados ou profanos, particulares ou públicos, e isso não aos poucos, mas de uma só vez. Se alguém for visto a cometer qualquer destas b
injustiças de per si, é castigado e recebe as maiores injúrias. Efectivamente, a quem comete qualquer destes malefícios isoladamente, chama-se sacrílego, negreiro, gatuno, espoliador, ladrão. Mas se um homem, além de se apropriar dos bens dos cidadãos, faz deles escravos e os torna seus servos, em vez destes epítetos injuriosos, é qualificado de feliz e bem-aventurado, não só pelos seus concidadãos, mas c
por todos os demais que souberam que ele cometeu essa injustiça completa. É que aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. Assim, ó Sócrates, a injustiça, quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso.

Depois de assim ter falado, Trasímaco tinha em d
mente retirar-se; como se fosse um empregado do balneário que nos tivesse despejado nos ouvidos uma argumentação compacta e abundante. Porém, os presentes não lho consentiram, mas forçaram-no a ficar, para prestar

contas das suas palavras. Eu, pela minha parte, também lho pedi muito, dizendo: – Ó divino Trasímaco, então, depois de lançares tal argumentação, projectas retirar-te, antes de ensinares o bastante, ou de aprenderes se é assim ou não? e Ou pensas que é coisa de pouca monta o que te abalançaste a definir – o curso de toda a vida que devemos seguir, para cada um de nós viver a mais útil das existências?

– E acaso eu penso de outro modo? – perguntou Trasímaco.

– Assim parece – respondi eu –. Ou então não queres saber de nós e não te importas que vivamos pior ou melhor, por desconhecermos o que tu declaras saber. Mas, meu bom 345a amigo, esforça-te por no-lo revelar, a nós também; não será um mau investimento para ti prestares um benefício a este nosso grupo, que é tão grande. Eu, por mim, declaro-te qual é a minha opinião: não estou convencido nem creio que a injustiça seja mais vantajosa do que a justiça, ainda que alguém deixe aquela à solta, sem a impedir de fazer o que quiser. Mas, meu bom amigo, que uma pessoa seja injusta, que possa cometer injustiças ou a ocultas ou em luta aberta, mesmo assim o seu exemplo não me convence que isso é b mais proveitoso para ela do que a justiça. Esta mesma impressão é talvez a de outros dentre nós, e não minha apenas. Convence-nos, portanto, ó meu bem-aventurado, e de maneira suficiente, que não pensamos bem, quando damos maior valor à justiça do que à injustiça.

– E como hei-de eu convencer-te? – replicou –. Se não ficaste persuadido com o que eu disse há pouco, que mais hei-de fazer-te? Ou hei-de pegar nos argumentos e metê-los no teu espírito?

– Não, por Zeus, não faças tal! – exclamei –. Mas, em primeiro lugar persiste nas afirmações que fizeste; ou então,

se fizeres alguma alteração, fá-la abertamente, e não estejas a iludir-nos. Ora repara, ó Trasímaco – examinando ainda o c que anteriormente tratámos – que, embora desejasses definir primeiro o verdadeiro médico, não achaste necessário prestar depois rigorosa atenção ao exemplo do verdadeiro pastor, mas supões que ele trata de engordar as ovelhas, na medida em que é um pastor, não porque tenha em vista o que é melhor para elas, mas como um conviva ou uma pessoa que quer dar um banquete, para se regalar, ou então para as vender, como se fosse um homem de negócios, e d não um pastor. Ora, a finalidade da arte do pastor não é outra, sem dúvida, senão aquela para que foi destinada, conseguir para o seu objecto o máximo de bem-estar – uma vez que seguramente está já dotado o bastante das qualidades específicas que lhe darão a supremacia, na medida em que nada lhe falte da sua essência de arte do pastoreio. Por estas razões, eu concluí há pouco que é forçoso que concordemos que todo o governo, como governo, não tem por finalidade velar pelo bem de mais ninguém, senão do súbdito de que e cuida, quer este seja uma pessoa pública ou particular. Ora tu pensas que os governantes dos Estados, aqueles que são verdadeiros governantes, governam por prazer?

– Por Zeus que não! Bem o sei.

– E então, Trasímaco? – repliquei –. Não reparas que os restantes cargos, ninguém quer exercê-los por sua vontade, mas exigem um salário, pensando que, do seu exercício, nenhum proveito pessoal lhes advirá, mas sim para os seus súbditos? E depois, diz-me: não afirmamos nós sem- 346a pre que cada uma das artes se diferencia das outras pelo facto de ter uma potência específica? E não respondas, meu caro, contra a tua opinião real, a ver se adiantamos alguma coisa.

– Diferenciam-se por isso, sim.

— E não é verdade que cada uma das artes nos proporciona qualquer vantagem específica, e não comum, como a da medicina, a saúde, a do piloto, a segurança de navegação, e assim por diante?

— Exactamente.

b — Portanto, também a arte dos lucros tem o seu salário? Pois é esse o efeito que lhe é peculiar. Ou dás a mesma designação à arte de curar e à arte de pilotar? Ou — se na verdade queres formular uma definição rigorosa, conforme propuseste inicialmente — no caso de um piloto ficar são, pelo facto de lhe ser benéfico andar embarcado no mar, não irás chamar, por causa disso, medicina à sua arte?

— Certamente que não — replicou.

— Tão-pouco chamarás assim à arte dos lucros, segundo julgo, se alguém ficar são ao exercer uma profissão lucrativa?

— Com certeza que não.

— E então? Chamarás à medicina arte dos lucros se alguém, ao curar uma pessoa, ganhar um salário?

c — Não.

— Acaso não concordámos que há uma vantagem peculiar a cada arte?

— Seja.

— Se há uma vantagem de que gozam todos os artífices em comum, é manifesto que devem empregar alguma faculdade adicional, comum a todos, e daí derivarem a vantagem.

— Assim parece.

— Ora nós afirmamos que a vantagem dos artífices, quando ganham um salário, lhes advém de empregarem uma faculdade adicional à arte dos lucros.

Concordou a custo.

d — Por conseguinte, não é da sua própria arte que advém a cada um esta vantagem, que é a obtenção de um salário;

mas, se devemos examinar a questão com rigor, a medicina produz a saúde, a arte dos lucros, o salário, e a do arquitecto, uma casa; ao passo que a arte dos lucros, que a acompanha, dá o salário. E as outras todas, igualmente, produz cada uma o seu efeito e são vantajosas àquele a quem se aplicam. Se, porém, não se lhe juntar um salário, é possível o artífice auferir alguma vantagem da sua arte?

— Não me parece.

— Mas acaso ele não é útil, quando trabalha de graça? **e**

— Com certeza, assim o creio.

— Portanto, Trasímaco, é desde já evidente que nenhuma arte nem governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas, como dissemos há muito, proporciona e prescreve o que o é ao súbdito, pois tem por alvo a conveniência deste, que é o mais fraco, e não a do mais forte. Ora é por isso, meu caro Trasímaco, que eu disse há bocado que ninguém quer espontaneamente governar e tratar e curar os males alheios, mas antes exige um salário, porquanto aquele **347a** que pretende exercer bem a sua arte jamais faz ou prescreve, no exercício da sua especialidade, o que é melhor para si mesmo, mas para o cliente. É por esse motivo, ao que parece, que é preciso proporcionar aos que querem consentir em governar um salário — dinheiro ou honrarias —, ou um castigo, se não consentirem.

— Que queres dizer, ó Sócrates? — interveio Gláucon —. O que são os dois salários, sei-o. Mas o castigo a que te referes, e em que sentido é que o incluíste no grupo dos salários, não compreendo.

— Na verdade, não entendes o que seja o salário das boas pessoas, aquele devido ao qual os mais perfeitos governam, quando consentem em fazê-lo? Ou não sabes **b** que o amor das honrarias e das riquezas é considerado uma vergonha, e o é de facto?

– Bem o sei – retorquiu.

– Por este motivo, por conseguinte, os homens de bem não querem governar nem por causa das riquezas, nem das honrarias, porquanto não querem ser apodados de mercenários, exigindo abertamente o salário do seu cargo, nem de ladrões, tirando vantagem da sua posição. Tão-pouco querem governar por causa das honrarias, uma vez que não as estimam. Força é, pois, que sejam constrangidos e castigados, se se pretende que eles consintam em governar; de onde vem que se arrisca a ser considerado uma vergonha ir voluntariamente para o poder, sem aguardar a necessidade de tal passo. Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos. É com receio disso, me parece, que os bons ocupam as magistraturas, quando governam; e então vão para o poder, não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem vai para uma necessidade, sem ter pessoas melhores do que eles, nem mesmo iguais, para quem possam relegá-lo. Efectivamente, arriscar-nos-íamos, se houvesse um Estado de homens de bem, a que houvesse competições para não governar, como agora as há para alcançar o poder, e tornar-se-ia então evidente que o verdadeiro chefe não nasceu para velar pela sua conveniência, mas pela dos seus súbditos. De tal maneira que todo aquele que fosse sensato preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele os outros. Portanto, de modo algum concordo com Trasímaco, em que a justiça seja a conveniência do mais forte. Mas esse ponto havemos de o examinar de novo. Parece-me valer muito mais a afirmação que agora fez Trasímaco, ao declarar que é melhor a vida do injusto do que a do justo. Ora tu qual é que escolhes, ó Gláucon? Qual das duas afirmações te parece mais verídica?

– Eu, por mim, acho que a vida do justo é a mais vantajosa.

– Ouviste – perguntei – quantos benefícios Trasímaco enumerou há pouco como sendo os da vida do injusto?

– Ouvi – replicou – mas não fiquei convencido.

– Queres então que o convençamos, se formos capazes de encontrar maneira disso, de que não diz a verdade?

– Como não o quereria? – perguntou ele.

– Se, por conseguinte – continuei –, fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento, enumerarmos quantos benefícios traz o ser justo, e ele falar por sua vez, e nós respondermos, será necessário contar os bens e medir o que cada um de nós disser em cada um dos seus argumentos, e até já precisaremos de juízes para resolverem a questão. Se, porém, como há momentos, examinarmos as coisas chegando a um acordo um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juízes e causídicos.

– Precisamente – disse ele.

– Agrada-te mais desta maneira ou daquela?

– Desta.

– Anda lá – disse eu – ó Trasímaco! Responde-nos desde o começo: afirmas que a perfeita injustiça é mais útil do que a perfeita justiça?

– É precisamente isso o que eu afirmo, e dei as minhas razões.

– Vamos lá: como qualificas estas coisas? Dás a uma delas o nome de virtude, e a outra o de vício?

– Como não?

– Portanto, à justiça chamas virtude, e à injustiça, vício?

– É natural, meu caríssimo amigo; não há dúvida, uma vez que afirmo que a injustiça é proveitosa, ao passo que a justiça não...

– Então?

– É ao contrário – respondeu.

– Acaso a justiça é que é um vício?

– Não, mas uma sublime ingenuidade.

d – Então à injustiça chamas mau carácter?

– Não, mas sim prudência.

– Acaso te parecem sensatos e bons os injustos?

– Sem dúvida, os que são capazes de ser perfeitamente injustos, com força para submeterem à sua autoridade Estados e nações. Julgas talvez que me refiro aos que tiram as bolsas de dinheiro. É que também isso é proveitoso, se passar despercebido. Mas não vale a pena falar do assunto, mas sim daquilo de que há pouco fiz menção.

e – O que tu queres dizer, não o ignoro. Mas o que me surpreende é que tu coloques a injustiça no grupo da virtude e da sabedoria, e a justiça no grupo contrário.

– Mas é que coloco mesmo.

– Isso – disse eu – é uma posição ainda mais irredutível, companheiro, e já não é fácil arranjar maneira de a refutar. Porquanto, se punhas a hipótese de a injustiça ser vantajosa, mas concordas, contudo, com alguns outros, que ela é um vício ou uma coisa vergonhosa, poderíamos responder-te, de acordo com a opinião geral. Porém a verdade é que é evidente que vais afirmar que ela é bela e forte, e lhe atribuirás todas as demais qualidades que nós
349a estávamos habituados a atribuir à justiça, uma vez que ousaste colocá-la ao lado da virtude e da sabedoria.

– Adivinhaste a pura verdade – disse ele.

– Contudo – retorqui – não devemos recuar na prossecução do exame, enquanto eu supuser que estás a dizer o que pensas. Pois me parece, ó Trasímaco, que realmente não estás a zombar agora, mas a dizer o que julgas ser a verdade.

– Que diferença te faz se é o que eu penso ou não, desde que não refutes a minha argumentação?

– Nenhuma – respondi –. Mas tenta responder ainda b à pergunta seguinte: parece-te que um homem justo quereria exceder o homem justo em qualquer coisa?

– De modo algum – retorquiu–. Porque nesse caso não seria educado, como é de facto, nem de boa índole.

– E então? Se fosse um acto justo?

– Nem num acto justo.

– Mas considerar-se-ia digno de exceder o injusto e julgaria isso justo, ou não?

– Julgá-lo-ia – retorquiu ele –, considerá-lo-ia, mas não o poderia.

– Mas não é isso que eu estou a perguntar – observei eu –, mas se o homem justo não se consideraria digno ou c quereria exceder o homem justo, mas sim o injusto?

– Mas é assim mesmo – respondeu.

– E quanto ao homem injusto? Porventura se consideraria digno de exceder o justo e a acção justa?

– E como não seria assim? Se ele de facto se considera digno de exceder toda a gente?

– Portanto, o homem injusto quererá exceder o homem injusto e a acção injusta, e lutará para ser ele quem tem mais que todos?

– É isso.

– Digamos, pois, assim: o justo não quer exceder o seu semelhante, mas o seu oposto; ao passo que o injusto quer exceder tanto o seu semelhante como o seu oposto. d

– Falaste na perfeição.

– O injusto – continuei – é inteligente e bom, e o justo não é uma coisa nem outra.

– Também está certo.

— Portanto — prossegui — o homem injusto parece-se com o inteligente e bom, e o justo não se parece?

— Pois como não há-de um homem com uma certa qualidade ser semelhante aos que a têm, e o que a não possui ser diferente?

— Perfeitamente. Cada um deles tem então a qualidade daqueles com quem se parece?

— E depois?

— Ora bem, Trasímaco. Podes dizer de uma pessoa que
e é um músico, e de outra que o não é?

— Com certeza.

— Qual dos dois é sábio, e qual é ignorante?

— Sem dúvida que o músico é o sábio, e o não-músico, o ignorante.

— Portanto, um é também bom naquilo em que é sábio, e o outro mau naquilo em que é ignorante?

— Sim.

— E quanto ao médico? Não é da mesma maneira?

— É.

— Parece-te, pois, excelente criatura, que um músico, quando afina a lira, pretende exceder outro músico na tensão ou distensão das cordas, e se considera digno de o ultrapassar?

— A mim, não.

— E então, se for a um não-músico?

— Forçosamente que sim.

350a — E quanto ao médico? Na dieta de comida ou de bebida, quereria ele exceder outro clínico ou outra regra?

— Sem dúvida que não.

— E a um que não fosse médico?

— Sim.

— Observa, relativamente a toda a espécie de ciência ou de ignorância, se te parece que qualquer sábio quereria

exceder os actos e palavras de outro sábio, e não fazer, em caso igual, o mesmo que o que é semelhante a ele.

— Será forçoso, talvez, que seja assim.

— E agora o ignorante? Não pretenderia ele igualmente
exceder o sábio e o ignorante? b

— Talvez.

— Mas o sábio é sensato?

— Afirmo-o.

— E quem é sensato é bom?

— É.

— Ora o homem bom e sábio não quererá exceder o que lhe é semelhante, mas sim o que é diverso e oposto a ele.

— Parece que sim.

— E o que é mau e ignorante quererá exceder o que lhe é semelhante e o seu contrário.

— Afigura-se-me.

— Ora, Trasímaco — disse eu — o injusto, para nós, não quer exceder tanto o seu contrário como o que lhe é semelhante? Ou não foi assim que disseste?

— Certamente — respondeu.

— Ao passo que o justo não quererá exceder o que lhe é c
semelhante, mas sim o seu contrário?

— Sim.

— Logo, o justo assemelha-se ao homem sábio e bom, e o injusto ao mau e ignorante?

— É provável.

— Mas nós concordámos que cada um deles tem as qualidades daquele a quem se assemelha.

— Concordámos, com efeito.

— Logo, o justo revela-se-nos como bom e sábio, e o injusto como ignorante e mau.

Trasímaco, então, concordou com tudo isto, não com a
d facilidade com que agora estou a contá-lo, mas arrastadamente e a custo, suando espantosamente, tanto mais que era no verão. Foi então que vi uma coisa que nunca antes vira: Trasímaco a corar. Assim, pois, que concordámos que a justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça maldade e ignorância, exclamei: – Bem, deixemos este ponto assente! Mas afirmámos também que a injustiça era a força. Ou não te recordas, ó Trasímaco?

– Recordo-me. Mas o que acabas de dizer não
e me apraz, e tenho resposta a dar-lhe. Se eu falasse, sei perfeitamente que afirmarias que eu estava a discursar como um demagogo. Deixa-me, pois, falar à minha vontade, ou, se quiseres interrogar, interroga. E eu dir-te-ei como às velhinhas que estão a contar histórias: – Bem! – e farei com a cabeça que sim ou que não.

– Mas nunca – observei – contra a tua própria opinião.

– De maneira a poder agradar-te – retorquiu –, uma vez que não consentes que eu fale. Que mais queres?

– Mais nada, por Zeus! – respondi –. Mas, se queres fazer assim, faz, que eu interrogo.

– Interroga então.

– Far-te-ei, portanto, exactamente a mesma pergunta de há pouco, a fim de levarmos metodicamente ao fim a
351a argumentação: que é a justiça em relação à injustiça. Disse-se a certa altura que a injustiça era mais poderosa e mais forte do que a justiça. Agora – prossegui – se, na verdade, a justiça é sabedoria e virtude, julgo que facilmente se demonstrará que é mais forte do que a injustiça, uma vez que a injustiça é ignorância – ninguém deixaria de o reconhecer. Mas não é assim tão simplesmente, ó Trasímaco, que eu

desejo resolver o caso, mas antes examiná-lo por outro
lado. Concordarias que seria injusto para um Estado tentar b
submeter injustamente outros Estados e reduzi-los à escravatura, ou ter diversos, sujeitos ao seu império?

– Como não? E isso é o que fará, acima de todos, o melhor dos Estados e o mais perfeitamente injusto.

– Compreendo que era esse o teu argumento. Mas, relativamente a ele, só quero examinar este ponto: um Estado que se assenhoreia de outro exercerá a sua dominação sem a justiça, ou será forçado a usar dela?

– Se é como há pouco afirmavas – a justiça é a sabe- c
doria – com a justiça. Mas se é como eu disse, com a injustiça.

– Estou satisfeitíssimo, ó Trasímaco – disse eu – porque não te limitas a dizer que sim e que não com a cabeça, mas respondes muito bem.

– É para te ser agradável – replicou.

– Fazes muito bem. Mas faz-me o favor de responder ainda a esta pergunta: parece-te que um Estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?

– Certamente que não – respondeu. d

– E se a observassem? Não seria melhor?

– Absolutamente.

– Decerto, Trasímaco, é porque a injustiça produz nuns e noutros as revoltas, os ódios, as contendas; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade. Não é assim?

– Seja – respondeu –, só para não discutir contigo.

– Fazes bem, meu excelente amigo. Mas diz-me o seguinte: se, portanto, é este o resultado da injustiça –

BC/UFG

causar o ódio onde quer que surja – quando ela se formar entre homens livres e escravos, não fará também com que se odeiem uns aos outros, com que se revoltem e fiquem in-
e capazes de empreender qualquer coisa em comum?

– Precisamente.

– E se se originar entre duas pessoas? Não ficarão divididas, odientas e adversárias uma da outra e dos que são justos?

– Ficarão – respondeu.

– E se a injustiça, meu espantoso amigo, se originar numa só pessoa, com certeza não perderá a sua própria força, ou mantê-la-á tal qual?

– Que a mantenha tal qual – respondeu.

– Portanto, a injustiça parece ter uma força tal, em qualquer entidade em que se origine – quer seja um Estado
352a qualquer, nação, exército ou qualquer outra coisa – que, em primeiro lugar, a incapacita de actuar de acordo consigo mesma, devido às dissensões e discordâncias; e, além disso, tornam-na inimiga de si mesma e de todos os que lhe são contrários e que são justos. Não é assim?

– Exactamente.

– E, se existir num só indivíduo, produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, torná-lo-á incapaz de actuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos. Não é verdade?

– Sim.

– E os deuses, meu amigo, são também justos, certamente?

– Seja – replicou.

b – Logo, o injusto será também odioso aos deuses, ó Trasímaco, e o justo será seu amigo.

– Banqueteia-te à vontade com a tua argumentação – disse ele – que não serei eu quem te contradiga, a fim de não me tornar odioso aos presentes.

– Vamos lá – repliquei –. E sacia-me com o resto da ceia, respondendo-me como tens feito. Porque os justos mostram ser mais sábios, melhores e mais capazes de actuar, ao passo que os injustos nem sequer são capazes de actuar em conjunto; mas, se dissermos injustos aqueles que alguma c
vez levaram a cabo solidamente uma empresa em comum, estamos a fazer uma afirmação que de modo algum é verdadeira; pois não se poupariam uns aos outros, se fossem totalmente injustos; pelo contrário, é evidente que havia neles qualquer vislumbre de justiça, que os obrigava, pelo menos, a não praticarem injustiças uns com os outros, enquanto atacavam as suas vítimas, e graças à qual faziam o que faziam; e, ao lançarem-se em actos injustos, eram semi-maus na sua injustiça, uma vez que os que são completamente maus e inteiramente injustos são também inteiramente incapazes de actuar – assim é que eu entendo que d
é, e não como tu expuseste de início. Se os justos têm uma vida melhor e são mais felizes do que os injustos, como precisamente nos propusemos examinar depois, é o que vamos analisar. É, portanto, desde já evidente que o são, em meu entender, em consequência do que nós dissemos. Seja como for, é melhor examinar a questão, porquanto a discussão não é à deriva, mas sobre a regra de vida que devemos adoptar.

– Examina então.

– Vou examinar. Ora diz-me: Parece-te que há uma função própria do cavalo?

– Com certeza. e

– Aceitarias, portanto, que a função do cavalo ou de qualquer outro animal é aquela que se pode exercer por

meio daquele animal unicamente ou, pelo menos, com mais perfeição?

– Não compreendo – objectou.

– Mas vejamos de outra maneira: é possível ver com outra coisa que não sejam os olhos?

– Sem dúvida que não.

– E então? É possível ouvir com outra coisa que não sejam os ouvidos?

– De modo algum.

– Portanto, diremos justamente que é essa a sua função?

– Exactamente.

353a – E então? Poder-se-iam talhar os sarmentos da vinha com uma faca, uma lanceta ou muitos outros instrumentos?

– Como não?

– Mas com coisa alguma se executaria tão perfeitamente a tarefa, segundo julgo, como com uma podoa manufacturada para o efeito.

– É verdade.

– Então não aceitaremos que é esta a sua função?

– Aceitaremos, portanto.

– Penso que agora entenderás melhor o que há pouco te perguntava, ao interrogar se a função de cada coisa não era aquilo que ela executava, ou só ela, ou melhor do que as outras.

b – Entendo – respondeu – e parece-me que é essa a função de cada coisa.

– Bem – disse eu –. Portanto, não te parece ter uma virtude que lhe é própria tudo aquilo que está encarregado de uma função? Tornemos ao mesmo ponto: os olhos, dizíamos nós, têm uma função?

– Têm.

– Portanto, têm também uma virtude?

– Têm também uma virtude.

– E então? Tínhamos dito que os ouvidos tinham uma função?

– Tínhamos.

– Portanto, uma virtude também?

– E uma virtude também.

– E relativamente a todas as outras coisas? Não é igual?

– É.

– Ora bem! Porventura os olhos cumpririam bem a sua função, se não tivessem a sua virtude própria, mas um c
defeito em vez dela?

– Como poderiam fazê-lo? – retorquiu –. Referes-te talvez à cegueira, em vez da vista?

– A virtude deles, seja ela qual for – respondi –. Não é isso que eu estou a perguntar, mas se a sua função se desempenha bem, graças à virtude que lhes é própria, ou mal, devido ao defeito.

– Falas verdade.

– Logo, também os ouvidos, privados da sua virtude própria, desempenham mal a sua função?

– Exactamente.

– Englobaremos, portanto, todas as outras coisas no d
mesmo raciocínio?

– É o que me parece.

– Ora vamos lá, depois disto, a examinar este ponto. A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais actos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a qualquer outra coisa que não seja a alma, ou deveremos dizer que são específicas dela?

– À alma, e a nenhuma outra coisa.

– E agora quanto à vida? Não diremos que é uma função da alma?

– Acima de tudo – respondeu.

– Logo, diremos também que existe uma virtude da alma?

– Di-lo-emos.

e – Então, ó Trasímaco, a alma algum dia desempenhará bem as suas funções, se for privada da sua virtude própria, ou é impossível?

– É impossível.

– Logo, é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal, e, quem tem uma boa, faça tudo isso bem.

– É forçoso.

– Não concordámos que a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito?

– Concordámos, efectivamente.

– Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal.

– Assim parece, segundo o teu raciocínio.

354a – Mas sem dúvida o que vive bem é feliz e venturoso, e o que não vive bem, inversamente.

– Como não?

– Logo, o homem justo é feliz, e o injusto é desgraçado.

– Seja – respondeu.

– Contudo, não há vantagem em se ser desgraçado, mas sim em se ser feliz.

– Como não?

– Então jamais a injustiça será mais vantajosa do que a justiça, ó bem-aventurado Trasímaco!

– Regala-te lá com este manjar, ó Sócrates, para o festival das Bendideias [27]!

– Graças a ti, sem dúvida, ó Trasímaco – respondi – pois te tornaste cordato e deixaste de ser desagradável. Contudo, a ceia não é opípara, por culpa minha, e não tua. b
Mas parece-me que fiz como os glutões, que agarram numa prova de cada um dos pratos, à medida que os servem, antes de terem gozado suficientemente o primeiro; também eu, antes de descobrir o que procurávamos primeiro – o que é a justiça – largando esse assunto, precipitei-me para examinar, a esse propósito, se ela era um vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; depois, como surgisse novo argumento – que é mais vantajosa a injustiça do que a justiça – não me abstive de passar daquele assunto para este; de tal maneira que daí resultou agora para mim que nada c
fiquei a saber com esta discussão. Desde que não sei o que é a justiça, menos ainda saberei se se dá o caso de ela ser uma virtude ou não, e se quem a possui é ou não feliz.

[27] Sobre este festival, vide supra, nota 2. Aqui, Trasímaco retoma a metáfora de 352b.

LIVRO II

Ditas, portanto, estas palavras, julgava eu que estava **357a**
livre da discussão. Mas, de facto, era apenas o prelúdio,
ao que parece. Efectivamente, Gláucon, que é sempre o
mais destemido em tudo, também nessa altura não acei-
tou a retirada de Trasímaco, e disse: – Ó Sócrates, queres
aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos, de verdade, **b**
de que de toda a maneira é melhor ser justo do que injusto?

– Queria persuadir-vos de verdade – respondi – se estivesse ao meu alcance.

– Então não fazes o que queres. Ora diz-me: não te parece que há uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas consequências, mas por o estimarmos por si mesmo, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuirmos?

– Parece-me – disse eu – que existe um bem dessa espécie.

– E aquele bem de que gostamos por si mesmo e pelas **c**
suas consequências, como por exemplo a sensatez, a vista, a saúde? Pois tais bens, apreciamo-los por ambos os motivos.

– É, sim – repliquei.

– E vês uma terceira espécie de bem, no qual se compreende a ginástica e o tratamento das doenças, e a

prática clínica e outras maneiras de obter dinheiro? De tais bens diríamos que são penosos, mas úteis, e não aceitaríamos a sua posse por amor a eles, mas sim ao salário e a outras consequências que deles derivam.

— Existe, com efeito, esta espécie ao lado das outras duas. Mas que queres tu dizer?

— Em qual delas colocas a justiça?

— Acho que na mais bela, a que deve estimar por si mesma e pelas suas consequências quem quiser ser feliz.

— Ora bem! O parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa.

— Eu sei que é esse o seu parecer, e há muito que Trasímaco censura a justiça por esse motivo, e elogia a injustiça. Mas sou duro de entendimento, ao que parece.

— Vamos então! — prosseguiu ele —. Presta atenção a mim também, a ver se ainda chegas a ter a mesma opinião. Afigura-se-me, na verdade, que Trasímaco ficou fascinado por ti, mais cedo do que devia, como se fosse uma serpente. Quanto a mim, a argumentação de um e de outro lado não me satisfez. Desejo ouvir o que é cada uma delas, e que faculdade possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a salários nem a consequências. Farei, pois, da seguinte maneira, e se também achares bem: retomarei o argumento de Trasímaco, e, em primeiro lugar, direi o que se afirma ser a justiça, e qual a sua origem; seguidamente, que todos os que a praticam, o fazem contra vontade, como coisa necessária, mas não como boa; em terceiro lugar, que é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. Porque a mim, ó Sócrates, não me parece

que seja desse modo. Contudo, sinto-me perturbado, com os ouvidos azoratados de ouvir Trasímaco e milhares de outros; ao passo que falar a favor da justiça, como sendo superior à injustiça, ainda não o ouvi a ninguém, como é meu desejo — pois desejava ouvir elogiá-la em si e por si. Contigo, sobretudo, espero aprender esse elogio. Por isso, vou fazer todos os esforços por exaltar a vida injusta; depois mostrar-te-ei de que maneira quero, por minha vez, ouvir-te censurar a injustiça, e louvar a justiça. Mas vê se te apraz a minha proposta.

— Mais do que tudo — respondi —. Pois de que outro assunto terá mais prazer em falar ou ouvir falar mais vezes uma pessoa sensata?

— Falas à maravilha — disse ele —. Escuta então o que eu disse que iria tratar primeiro: qual a essência e a origem da justiça.

— Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a génese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem — não pagar a pena das injustiças — e o maior mal — ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça. Uma vez que o que pudesse cometê-la e

fosse verdadeiramente um homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois seria loucura. Aqui tens, ó Sócrates, qual é a natureza da justiça, e qual a sua origem, segundo é voz corrente.

Sentiremos melhor como os que observam a justiça o fazem contra vontade, por impossibilidade de cometerem injustiças, se imaginarmos o caso seguinte. Dêmos o poder
c de fazer o que quiser a ambos, ao homem justo e ao injusto; depois, vamos atrás deles, para vermos onde é que a paixão leva cada um. Pois bem! Apanhá-lo-emos, ao justo, a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido à ambição, coisa que toda a criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem; mas, por convenção, é forçada a respeitar a igualdade. E o poder a que me refiro seria mais ou menos como o seguinte: terem a faculdade
d que se diz ter sido concedida ao antepassado do Lídio [Giges]. Era ele um pastor que servia em casa do que era então soberano da Lídia. Devido a uma grande tempestade e tremor de terra, rasgou-se o solo e abriu-se uma fenda no local onde ele apascentava o rebanho. Admirado ao ver tal coisa, desceu por lá e contemplou, entre outras maravilhas que para aí fantasiam, um cavalo de bronze, oco, com umas aberturas, espreitando através das quais viu lá dentro um cadáver, aparentemente maior do que um homem, e que
e não tinha mais nada senão um anel de ouro na mão. Arrancou-lho e saiu. Ora, como os pastores se tivessem reunido, da maneira habitual, a fim de comunicarem ao rei, todos os meses, o que dizia respeito aos rebanhos, Giges foi lá também, com o seu anel. Estando ele, pois, sentado no meio dos outros, deu por acaso uma volta ao engaste do anel para dentro, em direcção à parte interna da mão, e, ao
360a fazer isso, tornou-se invisível para os que estavam ao lado,

os quais falavam dele como se se tivesse ido embora. Admirado, passou de novo a mão pelo anel e virou para fora o engaste. Assim que o fez, tornou-se visível. Tendo observado estes factos, experimentou, a ver se o anel tinha aquele poder, e verificou que, se voltasse o engaste para dentro, se tornava invisível; se o voltasse para fora, ficava visível. Assim senhor de si, logo fez com que fosse um dos delegados que iam junto do rei. Uma vez lá chegado, seduziu a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacou-o b
e matou-o, e assim se assenhoreou do poder [1].

Se, portanto, houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de se abster dos bens alheios e de não lhes tocar, sendo-lhe dado tirar à vontade o que quisesse do mercado, entrar nas casas e unir- c
-se a quem lhe apetecesse, matar ou libertar das algemas a quem lhe aprouvesse, e fazer tudo o mais entre os homens, como se fosse igual aos deuses. Comportando-se desta maneira, os seus actos em nada difeririam dos do outro, mas ambos levariam o mesmo caminho. E disto se poderá afirmar que é uma grande prova, de que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido, por entender que a justiça não é um bem para si, individualmente, uma vez

[1] Giges foi rei da Lídia, c. 687-651 a.C., depois de ter assassinado o monarca anterior, Candaules, e de ter desposado a viúva deste. As circunstâncias romanescas da história foram narradas por Heródoto (I. 8-12) e serviram também de tema a uma tragédia, de que se recuperou num papiro um fragmento de 16 versos, mas que se não sabe datar. A parte relativa ao anel é exclusiva de Platão.

que, quando cada um julga que lhe é possível cometer injustiças, comete-as. Efectivamente, todos os homens
d acreditam que lhes é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça. E pensam a verdade, como dirá o defensor desta argumentação. Uma vez que, se alguém que se assenhoreasse de tal poder não quisesse jamais cometer injustiças, nem apropriar-se dos bens alheios, pareceria aos que disso soubessem muito desgraçado e insensato. Contudo, haviam de elogiá-lo em presença uns dos outros, enganando-se reciprocamente, com receio de serem vítimas de alguma injustiça. Assim são, pois, estes factos.

e Quanto à escolha, em si, entre as vidas de que estamos a falar, se considerarmos separadamente o homem mais justo e o mais injusto, seremos capazes de julgar correctamente. Caso contrário, não. Qual é então essa separação? É a seguinte: nada tiremos, nem ao injusto em injustiça, nem ao justo em justiça, mas suponhamos que cada um deles é perfeito na sua maneira de viver. Em primeiro lugar, que o injusto faça como os artistas qualificados – como um piloto de primeira ordem, ou um médico, repara no que é impossível e no que é possível fazer
361a com a sua arte, e mete ombros a esta tarefa, mas abandona aquela. E ainda, se vacilar nalgum ponto, é capaz de o corrigir. Assim também o homem injusto deve meter ombros aos seus injustos empreendimentos com correcção, passando despercebido, se quer ser perfeitamente injusto. Em pouca conta deverá ter-se quem for apanhado. Pois o supra-sumo da injustiça é parecer justo sem o ser. Dêmos, portanto, ao homem perfeitamente injusto a mais completa injustiça; não lhe tiremos nada, mas deixemos que, ao
b cometer as maiores injustiças, granjeie para si mesmo a mais excelsa fama de justo, e, se acaso vacilar nalguma coisa, seja

capaz de a reparar, por ser suficientemente hábil a falar, para persuadir; e, se for denunciado algum dos seus crimes, que exerça a violência, nos casos em que ela for precisa, por meio da sua coragem e força, ou pelos amigos e riquezas que tenha granjeado. Depois de imaginarmos uma pessoa destas, coloquemos agora mentalmente junto dele um homem justo, simples e generoso, que, segundo as palavras de Ésquilo [2], não quer parecer bom, mas sê-lo. Tiremos-lhe, pois, essa aparência. Porquanto, se ele parecer justo, terá c
honrarias e presentes, por aparentar ter essas qualidades. E assim não será evidente se é por causa da justiça, se pelas dádivas e honrarias, que ele é desse modo. Deve pois despojar-se de tudo, excepto a justiça, e deve imaginar-se como situado ao invés do anterior. Que, sem cometer falta alguma, tenha a reputação da máxima injustiça, a fim de ser provado com a pedra de toque em relação à justiça, pela sua recusa a vergar-se ao peso da má fama e suas consequências. Que caminhe inalterável até à morte, parecendo injusto d
toda a sua vida, mas sendo justo, a fim de que, depois de terem atingido ambos o extremo limite um da justiça, outro da injustiça, se julgue qual deles foi o mais feliz.

– Céus! Meu caro Gláucon! – exclamei eu –. Com que vigor te empenhas em limpar e avivar, como se fosse uma estátua, cada um dos dois homens, a fim de os submeter a julgamento!

– O mais que posso – respondeu ele –. Sendo eles assim, já não há dificuldade alguma, segundo creio, em prosseguir na discussão relativa ao género de vida que e
aguarda cada um. Digamos, pois. E se for dito de maneira um pouco rude, pensa que não sou eu que falo, ó Sócrates,

[2] *Os Sete contra Tebas* 592.

mas aqueles que honram a injustiça em vez da justiça. Dirão eles o seguinte: que o justo que delineei desta maneira será
362a chicoteado, torturado, feito prisioneiro, queimar-lhe-ão os olhos e, por último, depois de ter sofrido toda a espécie de males, será empalado e compreenderá que se deve querer, não ser justo, mas parecê-lo. O dito de Ésquilo aplicar-se-ia muito melhor ao injusto. Efectivamente, dirão que o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo[3],

colhendo, em espírito, o fruto do sulco profundo
b *do qual germinam as boas resoluções.*

Em primeiro lugar, manda na cidade, por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família que quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isto ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça. De acordo com isto, quando entra em conflito público ou privado, é ele que prevalece e leva vantagem aos adversários;
c essa vantagem fá-lo enriquecer e fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e efectuar sacrifícios aos deuses e fazer-lhes oferendas numerosas, magníficas mesmo, e prestar honras aos deuses e àqueles, dentre os homens, que lhe aprouver, muito melhor do que o justo, de tal maneira que é natural, segundo todas as probabilidades, que ele seja mais favorecido pelos deuses do que o homem justo. É assim que se afirma, ó Sócrates, que junto dos deuses e dos homens o homem injusto granjeia melhor sorte do que o justo.

[3] *Os Sete contra Tebas* 593-594.

Ditas estas palavras por Gláucon, eu tinha em mente d
replicar-lhe, por minha vez, mas o irmão dele, Adimanto, perguntou: — Tu não pensas, ó Sócrates, que já se discutiu suficientemente a questão?

— E porque não? — respondi.

— Não se disse aquilo que mais importava discutir.

— Pois bem — continuei — é como no provérbio, um irmão vem em socorro do outro. De modo que acode-lhe tu também, se ele deixou a desejar nalguma coisa. Contudo, o certo é que o que ele disse bastou para me pôr fora de combate e me incapacitar de defender a justiça.

— Estás a dizer coisas sem sentido — retrucou ele —. e
Mas ouve ainda mais isto que te vou dizer. Pois é preciso que examinemos também as afirmações contrárias às que ele fez, as daqueles que honram a justiça e vituperam a injustiça, a fim de tornar mais claro aquilo que Gláucon me parece querer dizer. Os pais apregoam e recomendam aos filhos, bem como todos aqueles que têm alguém a seu car- 363a
go, a necessidade de se ser justo, sem elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parece ser justo receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens Gláucon há pouco enumerou, e que o justo tem, devido à sua reputação. Mas esses homens ainda encarecem as vantagens do renome. Atiram para a balança o favor dos deuses, e ficam com um sem número de bens para apregoar, que afirmam serem outorgados pelos deuses aos homens piedosos. Como dizem o bom do Hesíodo e Homero. Aquele, afirmando que para os justos fazem os deuses com que os carvalhos «dêem glandes b
lá no cimo e abelhas no meio» e acrescenta que «as lanígeras ovelhas se carregam com o seu velo»[4], e muitos outros bens

[4] Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 232-233.

dessa espécie. O outro fala também de maneira semelhante, quando diz[5]:

> *...como a de um rei ilustre, que, sendo temente aos deuses,*
> *obedece ao direito. A terra negra produz*
> *trigo e aveia, as árvores carregam-se de frutos,*
> *as ovelhas dão sempre crias, e o mar fornece peixe.*

Museu e o seu filho[6] outorgam aos justos, por parte dos deuses, bens ainda mais esplendorosos do que estes. Efectivamente, levam-nos em imaginação ao Hades, instalam-nos à mesa, preparam-lhes um banquete dos bem-aventurados, coroando-os de flores, e fazem-nos passar todo o tempo, daí em diante, a embriagar-se, imaginando que o mais formoso salário da virtude é uma embriaguez

[5] *Odisseia* XIX. 109-113. O texto omite as palavras iniciais desta conhecida fala de Ulisses disfarçado a Penélope:

> *Senhora, não há na terra imensa mortal*
> *que vos exceda. Ao vasto céu chega a vossa glória.*

[6] Museu era, como seu mestre Orfeu, um poeta mítico da Trácia. Os dois são mencionados como «poetas úteis» nos versos 1031-33 de *As Rãs* de Aristófanes. Quanto ao filho de Museu, referido neste texto, deverá identificar-se como Eumolpo. Sobre esta questão, vide M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983, cap. 1 e 2.

Antigamente, e seguindo, aliás, na esteira de Plutarco (*Cimon et Lucullus* 2), via-se neste passo uma crítica ao Orfismo e suas crenças escatológicas. Porém, há motivos para supor que devem estar abrangidos rituais de mais do que uma seita. Cf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, p. 234, n. 82. Por outro lado, os sucessivos achados de inscrições em lâminas de ouro (em Hipponion e na Tessália), de *grafitti* (em Olbia) e, sobretudo, do Papiro de Derveni, têm sido objecto de numerosos estudos, que não conduziram, ainda, a conclusões seguras.

perpétua[7]. Outros alargam ainda mais do que estes os benefícios por parte dos deuses, pois afirmam que do homem puro e fiel aos seus juramentos permanecem os filhos dos filhos e a raça vindoura[8]. São estes e outros elogios no género os que eles fazem à justiça. Quanto aos homens ímpios e injustos, esses, pelo contrário, enterram-nos no lodo no Hades, e obrigam-nos a transportar água num crivo, e ainda em vida lhes imputam má fama[9]. E todos os castigos que Gláucon enumerou relativamente aos justos que aparentam serem injustos, esses atribuem-nos aos injustos, nem têm mais que lhes aplicar. Eis aqui, portanto, louvor e vitupério para cada uma das classes.

A acrescentar a estas opiniões, examina ainda, ó Sócrates, uma outra espécie de argumentos sobre a justiça e a injustiça, proferidos quer por leigos quer por artistas do verso. Todos em uníssono entoam hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosas, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisa suave e fácil de alcançar, odiosas apenas à fama e à lei. Proclamam que a injustiça é, em geral, mais vantajosa do que a justiça, e estão prontos a pretender que são felizes os maus, se forem ricos

[7] Cf. Aristofonte, *CGF* III, 364, e as observações que sobre esse fragmento cómico fizemos em *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão*, pp. 58-59.

[8] Cf. Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 285.

[9] Sobre as origens desta crença popular (também referida por Platão no *Fédon* 69c), relativa aos castigos no Hades, veja-se o nosso estudo acima citado, pp. 49-52. Quanto ao transporte de água em vasos perfurados, figurava como castigo dos não-iniciados nas pinturas que Polignoto fez para a *Lesche* dos Cnídios em Delfos (descritas por Pausânias X.31.9-11).

ou possuidores de outras formas de poder, e a honrá-los em público e em particular, ao passo que desprezam e olham
b com sobranceria os que forem fracos e pobres, embora concordem que são melhores do que os outros. Mas, de todos os argumentos, os que tomam forma mais surpreendente são os que dizem respeito aos deuses e à virtude: que os próprios deuses atribuíram a muitos homens de bem infelicidades e uma vida desgraçada, e aos maus o contrário. Mendigos e adivinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de
c prazeres e festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, e, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicar com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem seus servidores – dizem eles – graças a tais ou quais inovações e feitiçarias. Para todas estas pretensões, invocam os deuses como testemunhas, uns sobre o vício, garantindo facilidades, como[10]:

Mal, pode colher-se em abundância e com facilidade.
d *O caminho é plano, e mora junto de nós.*
Mas ante a virtude puseram os deuses o suor,

e um caminho longo, escarpado e íngreme. Outros, para mostrar como os deuses são influenciados pelos homens, invocam o testemunho de Homero, pois também ele disse[11]:

Flexíveis até os deuses o são.
Com as suas preces, por meio de sacrifícios,

[10] Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 287-289.
[11] *Ilíada* IX. 497-501.

votos aprazíveis, libações, gordura de vítimas, os homens e
tornam-nos propícios, quando algum saiu do seu
caminho e errou.

Além disso, apresentam um monte de livros de Museu e Orfeu[12], filhos da Lua e das Musas, ao que dizem. É por eles que executam os sacrifícios, persuadindo não só particulares, como também cidades, de que é possível a libertação e purificação dos crimes por meio de sacrifícios e de folguedos aprazíveis, quer em vida, quer depois da morte. 365a
Ora isso é o que chamam iniciação, que nos liberta dos males no além, ao passo que a quem não executar esses sacrifícios, terríveis desgraças o aguardam.

Toda a espécie de afirmações, meu caro Sócrates, proferidas desta forma e com tais garantias, que se fazem sobre a virtude e o vício, sobre o valor que homens e deuses lhes atribuem – ao ouvi-las, que pensamos que fazem as almas dos jovens que forem bem dotados e capazes de, andando como que a volitar em torno de todas, extrair delas uma noção do comportamento que uma pessoa deve ter e da espécie de caminho por que deve seguir, a fim de passar b

[12] Sobre Museu e Orfeu, vide supra, n. 6. Este passo é um dos poucos dados seguros, para a época clássica, sobre a existência de uma «literatura órfica» e sobre a parte da doutrina dessa seita relativa às purificações rituais (vide o nosso trabalho *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão*, pp. 54-55). A promessa de um destino melhor no além aos iniciados encontrava-se em várias religiões de mistérios, designadamente nos dionimacos, como o confirma a lâmina de ouro de Hipponion (cf. W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., 1987).

a existência o melhor possível? Na verdade, dirá provavelmente para si mesmo aquela famosa sentença de Píndaro[13]:

Hei-de subir ao bastião mais elevado,
pela justiça ou pelo dolo tortuoso,

para assim me acolher a esse reduto e lá passar a minha vida? Pois, segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa. Portanto,
c «uma vez que a aparência», como me demonstram os sábios, «subjuga a verdade» e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho de traçar em círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito sapiente Arquíloco[14]. «Mas – dirá alguém – não é fácil passar sempre
d despercebido quem é mau». Mas não há nada de grandioso que não tenha dificuldades. Seja como for, se quisermos ser felizes, temos de seguir nesta direcção, por onde nos levam as pegadas destes argumentos. Para o fazermos passando despercebidos, reuniremos cabalas e clubes; temos mestres de persuasão, para nos darem a ciência das arengas e do foro, com cujos recursos havemos, ora de persuadir, ora de exercer violência, de tal maneira que satisfaremos as nossas ambições, sem termos de pagar a pena. «Mas aos deuses não é possível passar despercebido nem fazer violência». Ora, se

[13] Fr. 213 Snell de Píndaro.

[14] Embora já se encontre uma fábula em Hesíodo, é a partir de Arquíloco (meados do séc. VII a.C.) que a raposa aparece nessas historietas como símbolo da astúcia (frs. 174, 176 e 185 West).

eles não existem, ou não se preocupam com as coisas dos homens, para que havemos de importar-nos com o passar e
despercebido? Se, porém, existem, e se preocupam, nós não sabemos nem ouvimos falar deles a mais ninguém, senão através das leis e dos poetas que trataram da sua genealogia, e são esses mesmos que dizem que eles são de molde a deixarem-se flectir por meio de sacrifícios, preces brandas e oferendas. Ou se acredita em ambas as coisas, ou em nenhuma. Se, portanto, se deve acreditar neles, deve-se ser injusto e fazer-lhes sacrifícios com o produto das nossas injustiças. Efectivamente, se formos justos, só estaremos 366a
livres de castigo por parte dos deuses, mas afastaríamos assim os lucros provenientes da injustiça. Ao passo que, na qualidade de homens injustos, não só teremos lucros como também, se houvermos feito transgressões e cometido faltas, por meio das nossas preces os persuadiremos a deixarem-nos escapar incólumes. «Mas é que no Hades pagaremos a pena das injustiças aqui cometidas, nós ou os filhos dos nossos filhos». Mas, meu amigo, dirá esse jovem, continuando o seu raciocínio, as iniciações podem muito aqui, bem como os deuses libertadores, conforme proclamam as b
maiores dentre as cidades e os filhos de deuses[15], que se tornaram poetas e profetas da divindade, e que nos revelam que assim é.

Depois destes argumentos, havíamos de escolher a justiça, de preferência a uma injustiça de maior amplitude, uma vez que, se assegurarmos os resultados desta com uma falsa respeitabilidade, procederemos a nosso bel-prazer junto dos deuses e dos homens, quer em vida quer depois de mortos, tal como diz a afirmação feita pelo povo em

[15] Referência a Museu e Orfeu.

geral e pelas pessoas de categoria mais elevada? Segundo
c tudo quanto dissemos, como será, ó Sócrates, que há-de querer honrar a justiça uma pessoa que tenha a vantagem de possuir força de ânimo, capacidade económica ou física, ou nobreza de nascimento, sem que se ria ao ouvir elogiá-la? A verdade é que, como admites, se alguém puder demonstrar que é mentira o que dissemos, e estiver seguro de saber bem que a justiça é o maior dos bens, tem sempre uma larga compreensão, e não se encoleriza com as pessoas injustas, mas sabe que, a menos que alguém, por um
d instinto divino, tenha aversão à injustiça ou dela se abstenha devido ao saber que alcançou, ninguém mais é justo voluntariamente, mas que devido à covardia, à velhice ou a qualquer outra fraqueza, censurará a injustiça, por estar incapacitado de a cometer. Que assim é, é evidente: uma pessoa dessa espécie que alcance essa capacidade é o primeiro a praticar a injustiça, até onde for capaz. E a causa de tudo isto não é senão aquela da qual toda esta discussão contigo, do meu irmão e minha, partiu, ó Sócrates, o dizer:
e «Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de antanho, cujos discursos se conservaram, até aos contemporâneos, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados. Quanto ao que são cada uma em si e o efeito que produzem pela sua virtude própria, pelo facto de se encontrarem na alma do seu possuidor, ocultas a homens e deuses, ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males que uma alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça,
367a é o maior dos bens. Se, portanto, todos vós nos falásseis assim desde o começo, e nos persuadissem desde novos, não andaríamos a guardar-nos uns aos outros para não

praticarmos injustiças, mas cada um seria o melhor guardião de si mesmo, com receio de coabitar com o maior dos males, se praticasse a injustiça.

Seria isto, ó Sócrates, ou talvez ainda mais do que isto, o que Trasímaco ou qualquer outro teria a dizer sobre as relações entre a justiça e a injustiça, confundindo grosseiramente, em meu entender, os seus atributos. Mas
b eu — já que nada devo ocultar-te — empenhei-me em discutir com todas as minhas forças, no desejo de te ouvir sustentar o contrário. Não nos demonstres pois unicamente, com a tua argumentação, que vale mais a justiça do que a injustiça, mas os efeitos que cada uma delas produz em quem as possui, e graças aos quais uma é um mal, e a outra um bem. Põe de parte a questão da reputação, como Gláucon te desafiou a fazer. Pois, se não puseres de parte, de ambos os lados, a verdadeira, e lhe acrescentares a enganadora, não diremos que exaltas a justiça, mas as aparências, nem que censuras a injustiça, mas
c a sua exteriorização, e que nos exortas a ocultar a nossa injustiça, mas concordas com Trasímaco que a justiça é um bem alheio, útil ao mais forte, ao passo que a injustiça é útil e proveitosa a ela mesma, mas prejudicial ao mais fraco. Uma vez, pois, que concordaste que a justiça figura entre os maiores bens, os que são dignos de se possuírem em virtude das consequências que deles derivam, mas muito
d mais ainda por eles mesmos — tais como a vista, o ouvido, o bom senso, a saúde, e quantos outros bens há aí produtivos pela sua própria natureza, e não resultantes da reputação — exalta então na justiça o que ela tem de vantajoso por si mesma para quem a possui, e, na injustiça, o que ela tem de prejudicial, deixando a outros o cuidado de elogiar os ganhos e a reputação. Já que eu poderia aceitar

de outras pessoas que honrassem desse modo a justiça e censurassem a injustiça, elogiando e vituperando, a propósito de cada uma, a sua fama e lucros, mas não de ti, a menos que a tal me obrigasses, porque tens passado toda a
e tua vida a examinar esta questão, e só esta. Portanto, não nos demonstres apenas, com a tua argumentação, que a justiça vale mais do que a injustiça, mas também por que motivo, pelos efeitos que cada uma produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não, uma é um bem, e a outra um mal.

Ao ouvir estas palavras, eu, que sempre admirei as qualidades de Gláucon e de Adimanto, senti então um
368a imenso deleite, e disse: – Não estava nada mal, ó filhos de um homem ilustre, o começo daquela elegia que vos dedicou o amante de Gláucon, quando, ao elogiar o vosso papel na batalha de Mégara, disse:

Filhos de Aríston, raça divina de um varão glorioso!

Estas palavras, amigos, parecem-me bem adequadas. Há em vós algo de divino, se não estais convencidos de que a injustiça é superior à justiça, sendo capazes de falar sobre ela
b desta maneira. Ora a verdade é que não me pareceis persuadidos – deduzo-o do vosso carácter em geral, pois, pelas vossas palavras em si, eu ficaria a desconfiar de vós – mas, quanto mais confio em vós, mais me sinto embaraçado com o que hei-de fazer. Pois não tenho maneira de defender a justiça. Parece-me que sou incapaz. E a prova disso é que não aceitastes as palavras com as quais eu supunha demonstrar a Trasímaco que a justiça é melhor do que a injustiça. E, por outro lado, não posso deixar de a defender. Com efeito, tenho receio que seja impiedade que,

atacando-se a justiça na minha presença, eu não a defenda, c
nem lhe acuda enquanto puder respirar e for capaz de falar. O melhor, portanto, é socorrê-la dentro dos limites da minha capacidade.

Então Gláucon e os outros pediram-me que lhe acudisse com todos os meios e não deixasse ir abaixo a discussão, mas que investigasse até ao fim qual a natureza de cada uma delas e qual a verdade acerca das respectivas vantagens. Disse-lhes então qual era o meu parecer, que a pesquisa que íamos empreender não era coisa fácil, mas exigia, a meu ver, acuidade de visão. Ora, uma vez que nós não somos especialistas, entendo – prossegui – que d
devemos conduzir a investigação da mesma forma que o faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa.

– Absolutamente – disse Adimanto –. Mas que semelhança vês tu, ó Sócrates, com a investigação sobre a e
justiça?

– Vou dizer-to – respondi –. Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade?

– Também é – replicou.

– Logo, a cidade é maior do que o indivíduo?

– É maior.

– Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. 369a
Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em

relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor.

– Parece-me que falas bem – respondeu ele.

– Ora pois – disse eu – se quiséssemos fazer um debate sobre a formação de uma cidade, veríamos também a justiça e a injustiça a surgir nela?

– Em breve o veríamos – retorquiu ele.

– Portanto, se assim sucedesse, havia esperança de mais facilmente vermos o que indagamos.

b – Muito mais, com certeza.

– Parece-vos então que devemos tentar levar a cabo esta empresa? É que se me afigura que não é trabalho de pequena monta. Vede, pois.

– Já está visto – respondeu Adimanto –. E não faças de outro modo.

– Ora – disse eu – uma cidade tem a sua origem, segundo creio, no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muita coisa. Ou pensas que uma cidade se funda por qualquer outra razão?

– Por nenhuma outra – respondeu.

c – Assim, porta to, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade. Não é assim?

– Absolutamente.

– Mas se uma pessoa participa numa sociedade com outra, se dá ou recebe algo, é na convicção de que isso é melhor para ela?

– Certamente.

– Ora vamos lá! – disse eu –. Fundemos em imaginação uma cidade. Serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão-de fundá-la.

– Como não?

– Mas por certo que a primeira e a maior de todas as **d** necessidades é a obtenção de alimentos, em ordem a existirmos e a vivermos.

– Inteiramente.

– A segunda é a habitação; a terceira, o vestuário, e coisas no género.

– Assim é.

– Ora vamos – prossegui –. Como é que a cidade bastará para a obtenção de tantas coisas? Existirá outra solução que não seja haver um que seja lavrador, outro pedreiro, outro tecelão? Acrescentar-lhes-emos também um sapateiro ou qualquer outro artífice que se ocupe do que é relativo ao corpo?

– Com toda a certeza.

– Logo, o mínimo a que se pode chamar uma cidade compõe-se de quatro ou cinco homens?

– Assim parece. **e**

– E agora? Deve cada um destes homens executar o seu trabalho próprio, para ser comum a todos? Por exemplo, o lavrador, sozinho, fornecerá trigo para quatro, e gastará o quádruplo do tempo e do esforço com a obtenção do trigo para o partilhar com os outros, ou preocupar-se-á apenas consigo, e preparará a quarta parte deste trigo, na **370a** quarta parte do tempo, e os outros três quartos gastá-los-á um na construção de uma casa, outro na confecção de um manto, outro ainda de calçado, e, sem as partilhar com os outros, terá as suas coisas, fazendo por si mesmo o que é seu?

Adimanto declarou: – Talvez seja mais fácil do primeiro modo que do segundo, ó Sócrates.

– Por Zeus, que nada me admira! – disse eu –. Ao ouvir-te falar, penso também que, em primeiro lugar, cada
b um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa. Ou não te parece?

– Parece-me.

– Como assim? Uma pessoa fará melhor em trabalhar sozinho em muitos ofícios, ou quando for só um a executar um?

– Quando for um só a executar um.

– Mas julgo eu que é também evidente que, se alguém deixar fugir a oportunidade de fazer uma coisa, perde-a.

– É evidente.

– É que, creio eu, a obra não espera pelo lazer do obreiro, mas força é que o obreiro acompanhe o seu
c trabalho, sem ser à maneira de um passatempo.

– É forçoso.

– Por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras.

– Absolutamente.

– Logo, ó Adimanto, são precisos mais de quatro cidadãos para os fornecimentos de que falámos. Com efeito, não será o lavrador em pessoa, ao que parece, que fará o arado para si, se quer que seja perfeito, nem a enxada, nem
d os demais utensílios de lavoura. Nem por sua vez, o pedreiro; também esse precisa de muita coisa. E do mesmo modo o tecelão e o sapateiro. Ou não?

– É verdade.

– Ora os carpinteiros, ferreiros e tantos outros artífices desta espécie, associando-se à nossa pequena cidade, tornam-na mais povoada.

– Absolutamente.

– Mas não seria mesmo grande, se lhe acrescentássemos boieiros, pastores e os outros guardadores de gado, a fim de que os lavradores tivessem bois para lavrar, e os e
pedreiros, juntamente com os lavradores, pudessem servir-se de animais de tiro para os transportes, e os tecelões e sapateiros, de peles e de lãs?

– Não seria de modo algum uma cidade pequena, se tivesse isso tudo – replicou ele.

– Mas – disse eu – fundar esta mesma cidade num lugar tal que não precisasse de importar nada, é quase impossível.

– Efectivamente, é impossível.

– Precisará, pois, de outras pessoas ainda, que lhe tragam de outra cidade aquilo de que carece.

– Precisará.

– Mas, certamente, esse mensageiro, se for de mãos vazias, sem nada levar daquilo que precisam as pessoas de junto das quais há-de trazer o necessário para a sua cidade, 371a
regressará de mãos vazias? Não é assim?

– Assim me parece.

– Portanto, é preciso, não só que se produza o suficiente nessa cidade, mas também produtos na qualidade e quantidade que eles necessitarem.

– É preciso.

– Então a nossa cidade carece de mais lavradores e de mais dos restantes artífices.

– De mais, com efeito.

– E, em especial, de mais mensageiros, dos que exportam e importam os produtos. Esses são os comerciantes, não é assim?

– É.

– Então precisaremos também de comerciantes.

– Absolutamente.

– E se o comércio se fizer por mar, haverá ainda necessidade de muitos outros homens instruídos na labuta marítima.

– De muitos, sim.

– E então? Na mesma cidade, de que modo trocarão eles entre si os seus produtos? Por causa deles é que estabelecemos uma sociedade e fundámos uma cidade.

– É evidente – respondeu ele – que por meio de compra e venda.

– Daí resultará para nós um mercado e a moeda, sinal dos resultados das trocas comerciais.

– Absolutamente.

– Mas se o lavrador, ou qualquer outro trabalhador, tiver trazido ao mercado algum dos seus produtos, e não chegar ao mesmo tempo que os que precisam de adquirir a sua mercadoria, há-de ficar sentado na praça pública, sem se ocupar da sua actividade?

– De modo algum – respondeu ele –. Mas há pessoas que, ao verem isto, se colocam neste serviço. Nas cidades bem administradas, são geralmente os mais débeis fisicamente, e inúteis para qualquer outro trabalho. De facto, têm de permanecer ali pela praça pública, para comprar, por dinheiro, aos que precisam de vender alguma coisa, e novamente para vender, por dinheiro, aos que necessitam fazer alguma compra.

– É então essa necessidade – disse eu – que fará surgir os retalhistas, na nossa cidade. Ou não chamaremos retalhistas aos que se instalam no mercado, para serem intermediários na compra e venda, ao passo que os que andam a viajar pelas cidades são os negociantes?

– Absolutamente.

– Há ainda uns outros servidores, segundo julgo, que, pelo seu intelecto, não seriam muito dignos de serem admitidos na nossa comunidade, mas são possuidores de uma força física suficiente para trabalhos pesados. Esses, vendem a utilidade da sua força e, como chamam ao seu preço salário, designam-se, julgo eu, por assalariados. Não é assim?

– Certamente.

– São um complemento da cidade estes assalariados, ao que parece.

– Acho que sim.

– Ora então, ó Adimanto, já a nossa cidade aumentou até ficar completa?

– Talvez.

– Onde existiriam então dentro dela a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinámos se teria formado?

– Cá por mim não vejo, ó Sócrates, a não ser acaso em qualquer dessas transacções que eles fazem uns com os outros.

– Talvez estejas a dizer bem – retorqui –. Mas examinemos a questão sem hesitar.

– Examinemos, pois, em primeiro lugar, de que maneira irão viver as pessoas assim organizadas. Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão, quase nus e descalços, mas, no inverno, suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa e

pães, que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegra-campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo por cima vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses, num
c agradável convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção dos seus haveres, com receio da penúria ou da guerra.

Tomando a palavra, Gláucon disse: — Pões os homens a banquetear-se sem conduto [16], ao que parece!

— Falas verdade — repliquei —. Tinha-me esquecido que também hão-de ter um conduto. É evidente que hão-de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bolbos [17] e legumes, coisas que há no campo. Havemos mesmo de servir-lhes
d sobremesa de figos, grão-de-bico e favas, e torrarão ao fogo bagas de murta e bolotas, enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade.

— Se estivesses a organizar, ó Sócrates — interveio ele — uma cidade de porcos, não precisavas de outra forragem para eles.

— Mas então como há-de ser, ó Gláucon?

[16] No original está ὄψον, que designa carne ou peixe. Por isso lhe demos esta equivalência, com base no Dicionário de Morais, que define *conduto* como «carne, pescado, etc. com que se come o pão, e que vai para o estômago juntamente com ele», abonando-se em Frei Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, 1.4.15.

[17] Segundo o Dicionário de Liddell-Scott, faz-se aqui referência ao *Muscari comosum*, embora a palavra possa aplicar-se a outras plantas bolbosas. Adam (*comm. ad locum*) entende que βολβούς se refere a vegetais bravios, e λάχανα, que vem a seguir, aos cultivados.

— O costume — respondeu ele —. Acho que devem reclinar-se em leitos, se não quiserem que se sintam infelizes, e que jantem, à mesa, iguarias como hoje há, e sobremesas. e

— Seja — disse eu —. Compreendo. Não estamos apenas a examinar, ao que parece, a origem de uma cidade, mas uma cidade de luxo. Talvez não seja mau. Efectivamente, ao estudarmos uma cidade dessas, depressa podemos descobrir de onde surgem nas cidades a justiça e a injustiça. A verdadeira cidade parece-me ser aquela que descrevemos como uma coisa sã, mas, se quiserdes, observaremos também a que está inchada de humores. Nada o impede. Bem, estas determinações não bastam, ao que parece, a certas pessoas, 373a
nem este passadio, mas acrescentar-lhes-ão leitos, mesas e outros objectos, e ainda iguarias, perfumes e incenso, cortesãs e guloseimas, e cada uma destas coisas em toda a sua variedade. Em especial, não mais se colocará entre as coisas necessárias o que dissemos primeiro — habitações, vestuário e calçado —; ir-se-á buscar a pintura e o colorido, e entender-se-á que se deve possuir ouro, marfim e preciosidades dessa espécie. É ou não?

— É — respondeu ele. b

— Portanto, temos de tornar a cidade maior. A que era sã não é bastante, mas temos de a encher de uma multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como os caçadores de toda a espécie e imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de desenho e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores [18] — rapsodos, actores, coreutas, empresários —,

[18] Nos «servidores» dos poetas estão incluídos os profissionais da recitação (rapsodos) e os que intervinham nas representações dramáticas (actores, coreutas, empresários).

artífices que fabriquem toda a espécie de utensílios, so-
c bretudo adereços femininos. E, em especial, precisaremos de mais servidores. Ou não te parece que careceremos de pedagogos, amas, governantes, açafatas, cabeleireiros, e ainda cozinheiros e marchantes? E vamos precisar ainda de porqueiros. Isto era coisa que na nossa primeira cidade não existia – pois não era precisa para nada – mas nesta, também necessitamos deles. E ainda careceremos de todas as outras espécies de gado, não vá alguém querer comer delas. Não é assim?

– Como não?

d – Portanto, também sentiremos muito mais a necessidade de médicos, levando esta vida, do que anteriormente?

– Muito mais, certamente.

– E a região que então fora suficiente para alimentar a população de outrora, de bastante que era, se tornará exígua. Ou que havemos de dizer?

– É isso.

– Portanto, não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, não terão de tirar à nossa, se também eles se abandonarem ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário?

e – Será inteiramente forçoso, ó Sócrates.

– Havemos então de fazer guerra, depois disso, ó Gláucon? Ou como há-de ser?

– Tem de ser assim – respondeu.

– E não digamos seja o que for – declarei – se a guerra faz qualquer bem ou mal, mas somente isto, que descobrimos a origem da guerra, de onde derivam sobretudo as desgraças particulares e públicas para as cidades, cada vez que ela se origina.

– É inteiramente assim.

– Então, meu amigo, é preciso uma cidade ainda maior, com um exército, não exíguo, mas completo, que 374a
saia a dar combate, lutando contra o invasor por todos os bens da cidade e quanto acabámos de dizer.

– Quê? – perguntou ele –. Os próprios cidadãos não bastam?

– Não – repliquei – se está certo o princípio em que tu e nós todos assentámos, quando modelámos a cidade. Assentámos, se bem te lembras, em que era impossível que uma só pessoa exercitasse na perfeição diversas artes.

– Falas verdade – respondeu.

– E então? – prossegui –. A luta da guerra não te b
parece ser uma arte?

– Sim, e muito – replicou.

– Devemos então preocupar-nos mais com a arte do sapateiro do que com a da guerra?

– De modo algum.

– Mas nós impedimos o sapateiro de tentar ser ao mesmo tempo lavrador, ou tecelão, ou pedreiro, e só o deixámos ser sapateiro, a fim de que a obra de sapateiro resultasse perfeita; e, do mesmo modo, a cada um dos outros atribuímos uma única arte, aquela para a qual cada um nascera e que havia de exercitar toda a vida, com c
exclusão das outras, sem postergar as oportunidades de se tornar um artífice perfeito. E no que respeita à guerra, não deve ligar-se ainda mais importância ao seu aperfeiçoamento? Ou é assim tão fácil que será ao mesmo tempo guerreiro qualquer lavrador, ou quem trabalhar de sapateiro ou em qualquer outra arte, ao passo que ninguém pode tornar-se um bom jogador de damas ou dados, se não se dedicar a isso desde a infância, e se só o pratica como passa-

d tempo? Se uma pessoa pegar num escudo ou em qualquer outra arma ou instrumento de guerra, tornar-se-á no próprio dia um lutador satisfatório com armas pesadas ou em qualquer outra espécie de combates, ao passo que o facto de tomar nas mãos qualquer outro instrumento não fará de ninguém um artífice ou um atleta, nem será útil àquele que não tiver adquirido o conhecimento de cada arte nem obtido a prática suficiente?

— Nesse caso, os instrumentos seriam bem caros.

— Portanto — continuei — quanto maior for o trabalho
e dos guardiões, tanto mais necessitará de vagar do que os outros e da maior arte e cuidado.

— Assim suponho — respondeu ele.

— E, para esta finalidade, acaso não é necessário também uma natureza apropriada?

— Como não?

— Portanto é tarefa nossa, segundo parece, e se na verdade formos capazes disso, proceder à escolha daqueles de qualidades e natureza apropriadas para a custódia da cidade.

— É realmente tarefa nossa.

— Por Zeus! — disse eu —. Tomámos conta de um negócio que não é de pouca monta. Mesmo assim, não devemos vacilar, até onde as nossas forças o permitirem.

375a — Não devemos, de facto.

— Ora tu pensas — prossegui — que, para efeitos de servir de guarda, há alguma diferença entre a natureza de um bom cachorrinho e a de um jovem bem nascido?

— Que queres tu dizer?

— Que um e outro precisa de ser perspicaz a sentir o inimigo, e rápido na perseguição, desde o momento em que se apercebeu dele; e, além disso, forte, para combater, se for apanhado.

— Precisa, efectivamente, de todas essas qualidades.

— E, além disso, de ser valente, para lutar com energia.

— Como não?

— Mas poderá ser valente quem não for animoso, quer seja cavalo ou cão ou qualquer outra espécie de animal? Ou não reparaste como o ânimo é invencível e indomável, e b
como uma alma possuída por ele não conhece medo nem derrota em qualquer circunstância?

— Reparei.

— Portanto, são já evidentes as qualidades físicas que deve ter o guardião.

— São.

— E, quanto às psíquicas, que é o ânimo?

— Também.

— Ora pois — prossegui eu — como é que eles não hão-de ser, ó Gláucon, selvagens entre si e para com os outros concidadãos, se forem possuidores de um temperamento assim?

— Por Zeus — respondeu ele —, não será fácil.

— Contudo, é sem dúvida necessário que eles sejam c
brandos para os compatriotas, embora acerbos para os inimigos; caso contrário, não terão de esperar que outros os destruam, mas eles mesmos se anteciparão a fazê-lo.

— É verdade — disse ele.

— Então, que havemos de fazer? Onde acharemos um feitio doce e impetuoso ao mesmo tempo? É que um temperamento brando é o contrário do arrebatado.

— Assim parece.

— E, contudo, aquele a quem faltar um ou outro, não poderá ser um bom guardião. Ora tal coisa parece impossível, e daí decorre que não se pode ser um bom d
guardião.

– Arriscamo-nos a isso.

Senti-me embaraçado, e depois de passar em revista o que disséramos antes, prossegui: – É bem feito que estejamos atrapalhados, meu amigo, pois nos afastámos do modelo que nos propusemos.

– Que queres dizer?

– Não reparámos que afinal há temperamentos que não imaginámos, dotados destas qualidades opostas.

– Onde?

– Poderá ver-se em outros animais, mas não menos
e naquele que nós comparámos com o guardião. Sabes certamente que, nos cães de boa raça, é seu feitio natural serem o mais mansos que é possível para com as pessoas da casa e conhecidas, mas o inverso para com os desconhecidos.

– Bem sei.

– Afinal, isso é possível – disse eu – e, quando procuramos um guarda dessa espécie, não vamos contra a natureza.

– Parece que não.

– Ora não se te afigura que o futuro guardião precisará ainda de acrescentar ao seu temperamento fogoso um instinto de filósofo?

376a – Como assim? – retorquiu ele –. Não compreendo.

– Essa qualidade – respondi – vê-la-ás também nos cães, coisa que é digna de admiração num animal.

– Que qualidade?

O facto de, quando vêem algum desconhecido, o suportarem a custo, sem que antes lhes tenha feito qualquer mal. Ao passo que, se virem um conhecido, o acolhem bem, ainda que nunca lhes tenha feito qualquer benefício. Ou ainda não te surpreendeste com este procedimento?

– Até agora mal tinha prestado atenção a esse facto. Mas é manifesto que procedem desse modo.

– Mas sem dúvida que demonstra a engenhosa con-
formação da sua natureza, que é verdadeiramente amiga de **b**
saber.

– Em quê?

– No facto de não distinguir uma visão amiga e inimiga, senão pela circunstância de a conhecer ou não. E como não terá alguém o desejo de aprender, quando é pelo conhecimento e pela ignorância que se distinguem os familiares dos estranhos?

– Não pode ser de outro modo.

– Ora – disse eu – ser amigo de aprender e ser filósofo é o mesmo?

– É o mesmo – respondeu ele.

– Portanto, admitamos confiadamente que também o homem, se quiser ser brando para os familiares e conhecidos, tem de ser por natureza filósofo e amigo de saber. **c**

– Admitamos – redarguiu ele.

– Por conseguinte, será por natureza filósofo, fogoso, rápido e forte quem quiser ser um perfeito guardião da nossa cidade.

– Inteiramente – confirmou ele.

– É, pois, assim, que ele terá de ser. Mas de que maneira é que se hão-de criar e educar estes homens? E, porventura, avançaremos, se examinarmos a questão, na descoberta do motivo de todas as nossas indagações – a maneira como **d**
a justiça e a injustiça se originam na cidade? Pois não queremos omitir o necessário ou deixar por dizer o bastante.

O irmão de Gláucon interveio: – Eu, por mim, sou inteiramente de opinião que este exame nos fará avançar na investigação.

– Por Zeus, meu caro Adimanto! – exclamei –. Não devemos abandoná-lo, ainda que se dê o caso de ser um pouco demorado.

– Pois não.

– Ora vamos lá! Eduquemos estes homens em imaginação, como se estivéssemos a inventar uma história e como se nos encontrássemos desocupados.

e – É o que nós devemos fazer.

– Então que educação há-de ser? Será difícil achar uma que seja melhor do que a encontrada ao longo dos anos – a ginástica para o corpo e a música para a alma?

– Será, efectivamente.

– Ora, começaremos por ensinar primeiro a música do que a ginástica?

– Pois não!

– Incluis na música a literatura, ou não?

– Decerto.

– Mas há duas espécies de literatura, uma verdadeira, e outra falsa!

– Há.

377a – E ambas serão ensinadas, mas primeiro a falsa?

– Não entendo o que queres dizer.

– Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios.

– Assim é.

– Pois era isso o que eu dizia, que se deve começar pela música, antes da ginástica.

– Perfeitamente.

– Ora tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e **b** se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa?

– Absolutamente.

– Ora pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma opiniões na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter?

– Não consentiremos de maneira nenhuma.

– Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e seleccionar as que forem boas, e proscrever as **c** más. As que forem escolhidas, persuadiremos as amas e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se.

– Quais?

– Pelas fábulas maiores avaliaremos das mais pequenas. Pois é forçoso que a matriz seja a mesma e que grandes e **d** pequenas tenham o mesmo poder. Ou não achas?

– Acho. Mas não entendo quais são essas maiores que dizes.

– As que nos contaram Hesíodo e Homero – esses dois e os restantes poetas. Efectivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar.

– Quais são elas então – perguntou – e em que as censuras?

– Aquilo – disse eu – que se deve censurar antes e acima de tudo, que é sobretudo a mentira sem nobreza.

– Que é isso?

e – É o que acontece quando alguém delineia erradamente, numa obra literária, a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar.

– Está certo que se censurem tais erros. Mas então como e em quê os acusaremos?

– Em primeiro lugar – respondi – a maior das mentiras e acerca dos seres mais elevados, que foi feita sem nobreza, é que Uranos tenha tido o procedimento que

378a Hesíodo lhe atribui, e depois como Cronos se vingou dele [19]. E os actos de Cronos e o que sofreu por parte do filho [20], ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio, mas antes passar-se em silêncio; mas, se fosse forçoso referi-lo, escutá-lo-iam em segredo, o menor número possível de pessoas, depois de terem sacrificado, não um porco [21], mas uma vítima enorme e impossível de encontrar, a fim de que fosse dado ouvi-lo a muito poucos.

– Realmente – disse ele – essas histórias são, sem dúvida, desagradáveis.

[19] *Teogonia* 154-181, onde se conta como Uranos, que escondia nas profundezas da Terra os seus filhos, foi mutilado e destronado por Cronos.

[20] *Teogonia* 453-506. Do mesmo modo, Cronos pretendia destruir todos os seus filhos, mas Reia subtraiu-lhe Zeus, dando-lhe uma pedra a engolir em vez do filho recém-nascido; quando cresceu, Zeus dominou o pai, fê-lo vomitar os outros filhos e alcançou o poder supremo.

[21] ● porco era o animal sacrificado nos Mistérios de Elêusis, cujas cerimónias rituais são evocadas pela linguagem usada em todo este trecho.

– E não devem contar-se, ó Adimanto, na nossa cidade. b
Nem deve dizer-se a um jovem que nos escuta que, ao cometer os maiores ultrajes, não faz nada de surpreendente, nem tão-pouco ao castigar por todos os modos um pai que lhe fez mal, mas estaria a fazer o mesmo que os primeiros e os maiores dentre os deuses.

– Não, por Zeus – respondeu – também a mim não me parece que seja conveniente contá-lo.

– Nem, de modo algum – prossegui eu – que os deuses lutam com os deuses, que conspiram e combatem – pois c
nada disso é verdade – se queremos que os futuros guardiões da nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa. Não se lhes devem contar ou retratar [22] lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus. Mas, se de algum modo queremos persuadi-los de que jamais um cidadão teve ódio a outro, nem isso é sancionado pela lei divina, é isto que deve ser dito, de preferência, às crianças, por homens e mulheres de idade, e, d
quando elas forem mais velhas, também os poetas devem compelir-se a fazer-lhes composições próximas deste teor. Mas que Hera foi algemada pelo filho, e Hefestos projectado a distância pelo pai, quando queria acudir à mãe, a quem aquele estava a bater [23], e que houve combates de deuses, quantos Homero forjou [24], é coisa que não deve aceitar-se na cidade, quer essas histórias tenham sido inventadas com

[22] Exactamente: «pintar em cores variegadas» – o que representa decerto uma alusão ao *peplos* ofertado a Atena por ocasião das Panateneias, pois o motivo do seu bordado era precisamente o triunfo dos deuses olímpicos sobre os gigantes.

[23] *Ilíada* I. 586-596.

[24] *Ilíada* XX. 1-74, XXI. 385-513.

um significado profundo, quer não. É que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que o não é. Mas
e a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável. Por causa disso, talvez, é que devemos procurar acima de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude.

– Está certo – disse ele –. Mas se alguém nos perguntar ainda o que é isso e quais são essas fábulas, quais diremos que são?

379a E eu respondi: – Ó Adimanto, de momento, nem eu nem tu somos poetas, mas fundadores de uma cidade. Como fundadores, cabe-nos conhecer os moldes segundo os quais os poetas devem compor as suas fábulas, e dos quais não devem desviar-se ao fazerem versos, mas não é a nós que cumpre elaborar as histórias.

– Está certo – declarou –. Mas isso mesmo dos moldes respeitantes à teologia, queria eu saber quais seriam.

– Seriam do teor seguinte – respondi –. Tal como Deus é realmente, assim é que se deve sem dúvida representar, quer se trate de poesia épica, lírica ou trágica.

– Assim deve ser.

b – Ora Deus não é essencialmente bom, e não é assim que se deve falar dele?

– Sem dúvida.

– Mas nada que seja bom é prejudicial, pois não?

– Não me parece que seja.

– Ora o que não é prejudicial é nocivo?

– De modo algum.

– Mas o que não é prejudicial faz algum mal?

– Também não.

– E aquilo que não faz mal algum não poderia ser causa de nenhum mal?

– Como havia de sê-lo?

– Mas então o que é bom não é vantajoso?

– É.

– Então é causa de benefício?

– É.

– Ora então o bem não é a causa de tudo, mas causa de bens, e sem culpa nos males?

– Com toda a certeza. c

– Logo – prossegui eu – Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo, como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos do que os males, e, se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o deus.

– Parecem-me muito exactas as tuas palavras.

– Então – prossegui eu – não deve aceitar-se o erro, cometido por Homero ou qualquer outro poeta, ao dizer este absurdo acerca dos deuses[25]: d

que no limiar de Zeus repousam duas vasilhas,
cheias de destinos, uns bons, outros maus;

[25] Os manuscritos da *Ilíada* lêem, neste passo(XXIV. 527-528), em vez de κηρῶν, que traduzimos por «destinos», δώρων, que significa «dons». É impossível dizer se esta, e outras divergências, nas citações homéricas de Platão provêm do facto de ele as fazer de cor, se de diferenças em edições de Homero anteriores à época alexandrina.

As duas citações seguintes (XXIV. 529 e 531) também não são literais. A terceira, ou é de um verso perdido, ou de um poeta desconhecido.

e que aquele a quem Zeus der uma mistura de ambas

umas vezes compete-lhe o mal, outras o bem;

mas aquele a quem não der essa, mas apenas a segunda, sem mistura,

a esse a fome terrível o perseguirá sobre a divina terra

e ou que, para nós, Zeus é o distribuidor

quer de bens quer de males.

E, quanto à violação dos juramentos e das tréguas, que foram quebradas por Pândaro[26], se alguém disser que isso sucedeu por causa de Atena e de Zeus, não o louvaremos; tão-pouco louvaremos a disputa e julgamento imputados a
380a Témis e a Zeus[27]. Nem ainda se deverá consentir que os jovens ouçam que, como afirma Ésquilo[28],

Deus faz surgir uma falta no homem,
quando quer arruinar por completo uma casa.

Mas, se alguém tratar dos sofrimentos de Níobe, aos quais pertencem estes versos iâmbicos, ou dos dos Pelópidas ou de Tróia ou qualquer tema desta espécie, ou não lhe devemos consentir que diga que isso é obra de um deus,

[26] *Ilíada* IV. 69-126.

[27] Referência ao poema perdido do Ciclo Épico intitulado *Cypria*. Outros admitem, com menos probabilidade, que o passo seja da *Ilíada* XX. 1-74.

[28] Fr. 273 Mette, vv. 15-16.

ou, se diz que é dele, tem de descobrir a razão do facto – aproximadamente como nós estamos agora a procurá-la, – e de dizer que o deus procedeu de modo justo e bom e que **b** os culpados lucraram com o castigo. Que o poeta diga que quem expia a pena é desgraçado, e que o autor da desgraça foi a divindade, não devemos consenti-lo. Mas devemos consentir, sim, se disserem que precisavam de castigo os maus, por serem desgraçados, e que, expiando o seu crime, estavam a receber um benefício de deus. Que se diga que o deus, sendo bom, foi causa de desgraça para alguém, é coisa que se deve combater por todos os processos, para que ninguém faça afirmações dessas na sua própria cidade, se quer que ela tenha uma boa legislação, nem pessoa alguma **c** velha ou nova, oiça contar tais histórias, em verso ou em prosa, pois quem assim falasse diria impiedades, sem utilidade para nós e em desacordo uns dos outros.

– Votarei contigo essa lei – interveio ele – pois agrada-me.

– Esta seria pois – prossegui eu – a primeira das leis e dos moldes relativos aos deuses, segundo a qual deverão falar os oradores e poetar os vates: que Deus não é a causa de tudo, mas só dos bens.

– E é perfeitamente suficiente – declarou ele.

– E agora quanto ao segundo? Supões que Deus é um **d** feiticeiro, e capaz de traiçoeiramente aparecer de cada vez com sua forma, ora assumindo figuras muito variadas, estando ele mesmo presente, e mudando o seu aspecto, ora iludindo-nos e simulando uma aparição dessa espécie? Ou que é um Ser simples e o menos capaz de todos de sair da sua própria forma?

– De momento, não sei que resposta te hei-de dar.

– E se for da seguinte maneira: não é forçoso, se
e alguém sair da forma que lhe é própria, que se transforme
a si mesmo ou seja transformado por outrem?

– É forçoso.

– Mas as coisas melhores não são as menos sujeitas a metamorfoses e alterações por influência alheia? Por exemplo, o corpo mais saudável e mais forte não é o que menos se altera pela acção da comida, da bebida e do esforço, bem como qualquer planta sujeita ao calor do sol,
381a ao vento ou a qualquer acidente dessa espécie?

– Como negá-lo?

– E quanto à alma, não será a mais corajosa e mais sensata a que é menos abalada e alternada por qualquer acidente externo?

– Sim.

– E certamente que, pela mesma razão, todos os objectos compostos, utensílios, edificações, vestuário, se forem bem confeccionados e em bom estado, alterar-se-ão o mínimo por efeito do tempo e dos demais acidentes.

– É isso.

– Portanto, tudo o que se encontrar em bom estado,
b por efeito da natureza, da arte, ou de ambas, receberá o mínimo de alterações por efeito de outrem.

– Assim parece.

– Ora Deus e quanto lhe diz respeito é em tudo o melhor.

– Como negá-lo?

– E desse modo, certamente Deus é quem poderá ter menos formas.

– Sem dúvida que é quem terá menos.

– Mas não poderá ele metamorfosear-se e alterar-se?

– É evidente que sim, se de facto se altera.

– Então transforma-se em melhor e mais belo, ou em pior e mais feio do que é?

– É forçoso que em pior, se de facto se transforma, c
porquanto não havemos de dizer que Deus carece de qualquer parte da beleza ou da virtude.

– Dizes muito bem – respondi –. Mas sendo assim, parece-te, ó Adimanto, que alguém, de sua livre vontade, seja deus ou homem, queira, de qualquer modo, tornar-se inferior?

– É impossível.

– Logo, é impossível – continuei – até a um deus, querer transformar-se, mas, segundo parece, cada uma das divindades, sendo a mais bela e melhor que é possível, permanece sempre e de uma só maneira com a forma que lhe é própria.

– Parece-me inteiramente necessário – disse ele.

– Então, meu caro –, prossegui eu – que nenhum dos d
poetas nos venha dizer que[29]

...os deuses semelhantes a forasteiros de outras terras
sob aspectos variados, percorrem as cidades;

e que ninguém venha contar mentiras sobre Proteu[30] e Tétis[31], nem ponha em cena, nas tragédias ou noutros poemas, Hera metamorfoseada em sacerdotisa, a mendigar[32]

para os filhos vivificantes do argivo rio Ínaco.

---

[29] *Odisseia* XVII. 485-486.

[30] Por exemplo, em *Odisseia* IV. 456-458, onde se referem as metamorfoses de Proteu.

[31] As metamorfoses de Tétis, para escapar ao casamento com Peleu, foram narradas, entre outros, por Píndaro (*Nemeias* IV. 62-65) e Sófocles (frs. 150 e 618 Radt). Ésquilo escreveu um drama satírico *Proteu*, que completava a *Oresteia*.

[32] Fr. 355 Mette, v. 17, da peça perdida de Ésquilo *Sémele*.

e E que não nos digam tantas outras mentiras deste género. E que, por sua vez, as mães, convencidas pelos poetas, não atemorizem os filhinhos, contando-lhes histórias erróneas, de como certos deuses vagueiam de noite, com a aparência variada de estrangeiros ou forasteiros, a fim de que, ao mesmo tempo, nem blasfemem contra os deuses, nem tornem os filhos mais medrosos.

— Que não façam tal!

— Porém — continuei eu — os deuses por si não são capazes de se metamorfosear, mas fazem-nos crer que aparecem sob toda a espécie de formas, por meio de ilusões e feitiçarias?

— Talvez — respondeu.

382a — Pois quê! Um deus quereria mentir por palavras ou por acções, apresentando-nos um fantasma?

— Não sei — disse ele.

— Não sabes — tornei eu — que a verdadeira mentira — se é lícito falar assim — todos os deuses e homens a detestam?

— Que queres tu dizer?

— O seguinte: que ninguém aceita, de livre vontade, ser enganado na parte principal de cada um e sobre os assuntos principais, mas receia, acima de tudo, que a mentira aí se instale.

— Nem agora compreendo.

b — É que julgas que estou a dizer algo de muito solene. Mas o que eu digo é que o que ninguém quereria aceitar era ser enganado, e ficar no erro na sua alma em relação à verdade, permanecer na ignorância, tendo e conservando aí a mentira, e que a detesta sobretudo nesse caso.

— Muito, sem dúvida.

— Mas, mais correctamente, como há pouco referia, chamar-se-ia verdadeira mentira à ignorância que existe na alma da pessoa enganada. Uma vez que a que consiste em palavras é uma imitação do que a alma experimenta e uma imagem que surge posteriormente. Não é uma mentira c
completamente isenta de mistura, não é assim?

— Inteiramente.

— Por conseguinte, a mentira autêntica é detestada não só pelos deuses, mas também pelos homens.

— Assim me parece.

— E quanto à mentira por palavras? Quando e a quem é útil, a ponto de não merecer o desprezo? Não será em relação aos inimigos e aos chamados amigos, quando, devido a um delírio ou a qualquer loucura, intentam praticar qualquer má acção, que ela se torna útil como um remédio, a fim de os desviar? E, na composição de fábulas d
que ainda há pouco referíamos, por não sabermos onde está a verdade relativamente ao passado, ao acomodar o mais possível a mentira à verdade, não estamos a tornar útil a mentira?

— É inteiramente assim.

— Mas por qual destes motivos é que a mentira é útil à divindade? Será porque, desconhecendo o passado, teria de o acomodar a ele através da mentira?

— Seria ridículo, sem dúvida.

— Não há nada do poeta mentiroso em Deus.

— Não me parece.

— Mas mentiria por temor aos inimigos?

— Longe disso. e

— Então seria por delírio ou loucura dos amigos?

— Mas é que não há amigos dos deuses entre delirantes e loucos!

– Então não há motivo para um deus mentir.

– Não há.

– Logo, tudo o que é relativo a divindades e deuses é totalmente alheio à mentira.

– Totalmente, sim.

– Por conseguinte, Deus é absolutamente simples e verdadeiro em palavras e actos, e nem ele se altera nem ilude os outros, por meio de aparições, falas ou envio de sinais, quando se está acordado ou em sonhos.

383a – Assim me parece, a mim também, à fé do que dizes.

– Concordas, portanto, – continuei – que haverá um segundo modelo, de acordo com o qual se deve escrever em prosa e em verso acerca dos deuses, como não sendo feiticeiros que mudam de forma nem seres que nos iludem com mentiras em palavras e actos.

– Concordo.

– Ora nós, que elogiamos muita coisa em Homero, não louvaremos uma, que é o envio do sonho por Zeus a Agamémnon[33]. Nem Ésquilo, quando faz dizer a Tétis que

b Apolo, ao cantar nos seus esponsais, exaltara a sua bela progénie[34],

de vida isenta de doenças e de longa duração.
Depois que anunciou que de tudo, no meu destino,
cuidariam os deuses,
entoou o péan, para minha alegria.
Julgava eu que era sem dolo, de Febo
a boca imortal, plena da arte dos oráculos.

[33] *Ilíada* II. 1-34.

[34] Fr. 284 Mette (provavelmente da tragédia perdida Ὅπλων κρίσις («O julgamento das armas»).

E ele, o mesmo que cantou este hino, que estava presente à
festa,
o mesmo que tais coisas disse – ele mesmo é o que matou,
esse filho que é o meu.

Quando alguém disser tais coisas dos deuses, levá-lo- **c**
-emos a mal e não lhe daremos um coro[35], e não consentiremos que os mestres as usem na educação dos jovens, se queremos que os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano.

– Eu, por mim, concordo em tudo com esses padrões – declarou –, e seria capaz de os tomar como leis.

[35] Refere-se ao costume de os poetas trágicos, quando queriam encenar as suas obras, principiarem por pedir um coro ao arconte epónimo.

BC/UFG

LIVRO III

— Quanto aos deuses, aqui temos, pois — disse eu — aquilo que, em meu entender, aqueles que hão-de honrar as divindades e os pais, e que hão-de ter em não pequena conta a amizade uns dos outros, devem ouvir desde a infância, e aquilo que não devem. 386a

— E a nossa opinião é correcta, segundo julgo — afirmei.

— E para eles serem corajosos? Porventura não se lhes devem dizer palavras tais que façam com que temam a morte o menos possível? Ou julgas que jamais será corajoso alguém que albergue em si esse temor? b

— Eu não, por Zeus!

— Pois quê? Quem acreditar no Hades e nos seus terrores, julgas que não teme a morte e que, em combate, a prefere à derrota e à escravidão?

— De modo algum.

— Por conseguinte, temos, parece-me, de exercer vigilância também sobre os que tentam narrar estas fábulas e de lhes pedir que não caluniem assim sem mais o que respeita ao Hades, mas que antes o louvem, quando não as suas histórias não são verídicas nem úteis aos que se destinam ao combate. c

— Seguramente que sim.

– Logo, teremos de irradiar, a começar nestes versos, todas as afirmações desta espécie[1]:

Antes queria ser servo da gleba, em casa
de um homem pobre, que não tivesse recursos,
do que ser agora rei de quantos mortos pereceram

e desta[2]:

d *que aparecesse ante mortais e imortais*
a pavorosa mansão bolorenta que os deuses abominam

ou[3]:

Ah! é então verdade que existe na mansão do Hades uma
alma e uma imagem, que não tem contudo espírito algum

e ainda[4]:

só a ele é dado entendimento; os demais são sombras que
se agitam

ou[5]:

a alma evola-se dos seus membros para a mansão do Hades
gemendo a sua sorte, ao deixar a força da juventude

[1] *Odisseia* XI. 489-491 (palavras da sombra de Aquiles, no Hades, a Ulisses).

[2] *Ilíada* XX. 64-65 (palavras de Hades, deus dos infernos, receoso de que, ante os abalos de terra provocados por Poséidon, o reino dos mortos apareça à luz do dia).

[3] *Ilíada* XXIII. 103-104 (exclamação de Aquiles, ao despertar do sonho em que lhe apareceu o fantasma de Pátroclo). O vocábulo do texto homérico que traduzimos por «alma» (ψυχή) tem aqui o seu sentido primitivo, pois designa aquilo que sobrevive no Hades, e que é definido pelas restantes palavras do verso.

[4] *Odisseia* X. 495. O verso refere-se ao adivinho Tirésias, o único morto a quem Perséfone, a rainha do Hades, conservou o entendimento.

[5] *Ilíada* XVI. 856-857 (descrição da morte de Pátroclo).

ou então[6]: **387a**

como o fumo, a alma partira para debaixo da terra,
soltando um pequeno grito

e[7]:

Tal como os morcegos no recesso de espantosa gruta
esvoaçam aos gritos, quando algum cai da fila
suspensa da rocha, e se seguram uns aos outros,
assim elas partiam juntas, soltando pequenos gritos.

Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, **b**
pediremos vénia a Homero[8] e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte.

– Absolutamente.

– Portanto, devem ainda rejeitar-se todos os nomes terríveis e medonhos relativos a estes lugares, «Cocito»[9] e «Estige»[10], «espíritos dos mortos»[11] e «espectros», e outras **c**
designações do mesmo jaez que fazem arrepiar quem as escuta. Talvez estejam certas para outros efeitos. Mas nós

[6] *Ilíada* XXIII. 100-101 (pertence ao mesmo episódio da nota 3, no momento em que Aquiles pretende abraçar a *psyche* de Pátroclo, e esta se desvanece).

[7] *Odisseia* XXIV. 6-9. Comparação entre os morcegos e as *psychai* dos pretendentes de Penélope, que Hermes conduz ao Hades.

[8] Note-se que os exemplos escolhidos são todos homéricos.

[9] Um dos rios do Hades.

[10] Outro rio ou lagoa do Hades.

[11] A palavra grega significa literalmente «os que estão debaixo da terra», por oposição aos vivos, que habitam por cima.

receamos que os nossos guardiões, devido a tais arrepios, fiquem com febre e amolecidos, mais do que convém.

– E tem fundamento esse receio.

– Por conseguinte, os nomes devem eliminar-se?

– Devem.

– E devemos ter um modelo contrário a este, em conversas ou em poemas?

– É evidente que sim.

d – Eliminaremos também, por conseguinte, gemidos e lamentos dos homens célebres?

– Forçosamente que sim, tal como no caso anterior.

– Repara bem – retorquiu – se faremos bem em os eliminar ou não. Nós afirmamos que o homem honesto não considera terrível a morte de outro homem honesto, de quem é companheiro.

– Afirmamos, efectivamente.

– Logo, não o lamentaria, como se lhe tivesse acontecido uma desgraça?

– Sem dúvida que não.

– Mas diremos também o seguinte: que um homem assim se basta perfeitamente a si mesmo para viver feliz e que,
e diferentemente dos outros, precisa muito pouco de outrem.

– É verdade – respondeu.

– Logo, para ele é menos terrível ser privado de um filho, ou de um irmão, ou de riquezas, ou de qualquer bem desta espécie.

– É menos terrível, seguramente.

– Logo, lamentar-se-á menos, e suportará com mais doçura uma desgraça destas, quando ela o atingir.

– Com muito mais, sem dúvida.

– Por conseguinte, teremos razão em arrancar as lamentações aos homens célebres e em as entregar às mulhe-

res, e ainda assim só às que não tiverem mérito, e, dentre os homens, aos que forem cobardes, a fim de que não suportem um procedimento semelhante aqueles que proclamamos estarmos a criar para a guarda do país. 388a

– Teremos, sim – afirmou.

– Então pediremos novamente a Homero e aos outros poetas que não apresentem Aquiles, que era filho de uma deusa,

ora deitado de lado, ora de costas,
ora de cabeça para baixo .....

ou então «a pôr-se em pé, agitado, para vaguear ao longo da praia do pélago estéril» [12], nem «a erguer com as mãos ambas o pó calcinado e a espalhá-lo pela cabeça» [13], nem a chorar e a lamentar-se tantas vezes e em tais termos, como ele o imaginou; nem tão-pouco Príamo, próximo dos deuses pelo nascimento [14], a fazer súplicas e [15] b

a rolar-se na imundície,
e a chamar cada um dos guerreiros pelo seu nome.

---

[12] A citação de Homero (*Ilíada* XXIV. 10-11), que nas linhas anteriores fora exacta, prossegue agora substituindo δινεύεσκ' («andar às voltas») por πλωΐζντ' que parece estar empregado metaforicamente, para sugerir a agitação de Aquiles, comparável à de um barco ao sabor das ondas. O passo descreve o desespero do rei dos Mirmidões pela morte de Pátroclo.

[13] *Ilíada* XVIII. 23-24. Descreve-se a reacção de Aquiles, ao saber que Pátroclo tombara no campo de batalha.

[14] Príamo era, segundo Apolodoro 3.12, descendente de Zeus na sétima geração.

[15] *Ilíada* XXII. 414-415. Príamo acaba de assistir, das muralhas de Tróia, à morte de Heitor e aos ultrajes ao seu cadáver por Aquiles.

E, muito mais ainda do que isto, lhe pediremos que não represente os deuses a lamentar-se e a dizer [16]

c *Ai de mim! Desgraçada! Ai! Mãe infeliz do mais valente dos homens!*

E, se assim falam dos deuses, ao menos ao maior de todos que não ousem desfigurá-lo de tal maneira que diga [17]:

Ah! É um guerreiro que eu estimo, que vejo com meus olhos
ser perseguido à volta da cidade, e o meu coração geme

e [18]

Ai de mim! Que é destino de Sarpédon o mais caro
d *dos homens, ser derrubado por Pátroclo, o filho de Menécio!*

É que, meu caro Adimanto, se os nossos jovens escutassem a sério tais palavras, e não troçassem delas, como indignas dos seres a quem se referem, dificilmente algum deles, sendo homem apenas, se julgaria indigno de proceder assim e se censuraria se lhe acontecesse, a ele também, dizer ou fazer alguma coisa neste género; mas muitos deles, por qualquer pequeno sofrimento, entoariam sem vergonha nem energia trenos e la entos.

e — É uma grande ver ade o que tu dizes — confirmou ele.

[16] *Ilíada* XVIII. 54. Tétis lamenta o fim próximo de Aquiles, seu filho.

[17] *Ilíada* XXII. 168-169. Zeus avista Heitor a ser perseguido por Aquiles em volta das muralhas de Tróia.

[18] *Ilíada* XVI. 433-434. Zeus lamenta, para Hera, o destino de seu filho Sarpédon.

— Mas isso não deve ser assim, como acaba de nos demonstrar a argumentação. E temos de acreditar nela, até que alguém nos convença de que há outra melhor.

— Não deve ser, portanto.

— Mas, na verdade, também não devem ser amigos de rir; porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento, tal facto causa-lhe uma mudança também violenta.

— Assim me parece — respondeu.

— Por conseguinte, não é admissível que se representem homens dignos de consideração sob a acção do riso; e 389a
muito pior ainda, se se tratar de deuses.

— Pior, seguramente — replicou ele.

— Portanto, não admitiremos aquelas palavras de Homero acerca dos deuses [19]:

Um riso inextinguível se ergueu entre os deuses bem-aventurados,
ao verem Hefestos afadigar-se pelo palácio fora.

Isto não pode admitir-se, segundo a tua argumentação.

— Se queres pô-la à minha conta! — redarguiu ele —.
Não pode, de facto, aprovar-se. b

— Mas é que, realmente, deve ter-se em alto apreço a verdade. Se, de facto, dissemos bem há pouco, se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio se deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocar-lhe.

— É evidente — respondeu.

[19] *Ilíada* I. 599-600. A cena passa-se no Olimpo, onde Hefestos, que é coxo, anda a servir néctar aos outros deuses.

– Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso. Mas, se um particular mentir a tais chefes, diremos que isso é um erro da mesma espécie, mas maior ainda do que se um doente não dissesse a verdade ao médico, ou um aluno não revelasse ao mestre de ginástica os seus sofrimentos físicos, ou um marinheiro não referisse a verdade ao piloto sobre o navio e a tripulação, quanto à sua situação e à dos seus companheiros de viagem.

– É bem verdade – confirmou ele.

– Logo, se apanhar alguém a mentir na cidade[20]

daqueles que são artífices,
ou adivinho, ou médico que cura os males, ou construtor de lanças,

castigá-lo-á, a título de que introduz costumes capazes de derrubar e deitar a perder uma cidade, tal como se fosse um navio.

– Se, na verdade, as palavras dele se seguirem às obras.

– Como assim? Então a temperança não será necessária aos nossos jovens?

– Como não há-de sê-lo?

– Para a grande massa, os pontos cardiais da temperança não são obedecer aos chefes, e ser senhor de si relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida?

– Parece-me bem que sim.

– Por conseguinte, acharemos bem, segundo julgo, palavras como estas que Diomedes profere em Homero[21]:

[20] *Odisseia* XVII. 383-384.

[21] *Ilíada* IV. 412 (fala de Diomedes a Esténelo).

Amigo, cala-te, senta-te, e obedece às minhas ordens,

e o que vem a seguir[22]:

Os Aqueus avançavam respirando força,
mostrando no silêncio o temor pelos chefes,

e todos os passos da mesma espécie.

– Perfeitamente.

– Sim? E agora esta[23]:

o vinho te pesa, tens cara de cão, coração de veado

e o que vem a seguir será belo, essa e todas as outras rapaziadas que, em prosa ou em verso, os particulares disseram aos seus chefes? **390a**

– Não terão nada de belo.

– A meu ver, não são coisas próprias para inclinar os jovens que as ouvem à temperança. Mas não me surpreende que lhes proporcionem qualquer outro prazer. Ou que te parece?

– Acho que sim.

– E esta? Pôr o mais sensato dos homens a dizer que a coisa que lhe parece mais bela no mundo é[24]

[22] Os dois versos não só não se seguem ao an erior, como pertencem a passos distintos da *Ilíada* (respectivamente, III. 8 e IV. 431). Leia-se, a este respeito, o que ficou dito na n. 25 do Livro II.

[23] *Ilíada* I. 225 (fala de Aquiles a Agamémnon, seu superior).

[24] *Odisseia* IX. 8-10 (fala de Ulisses ao rei dos Feaces, que termina: «Eis, a meu ver, a mais bela das vidas!»).

estar junto de mesas repletas
b *de pão e carnes, e o escansão haurir o vinho*
dos crateres, *para o vir deitar nas taças.*

Parece-te isto apropriado para que um jovem, ao ouvi-lo, se incline ao domínio de si mesmo? Ou ainda[25]

mas o mais lamentável é morrer à fome, cumprindo
assim o seu destino,

ou que Zeus, enquanto os restantes deuses e homens dormiam estando só ele desperto, se esqueceu facilmente de to-
c dos os seus desígnios, devido ao desejo amoroso, e que ficou tão aturdido à vista de Hera que nem sequer quis entrar no seu palácio, mas determinou unir-se a ela ali mesmo no chão, declarando que jamais estivera sob o império de tamanho desejo, nem mesmo quando se tinham encontrado pela primeira vez, «a ocultas dos pais queridos»[26]? Ou que Ares e Afrodite foram aprisionados por Hefestos, por motivos semelhantes[27]?

– Por Zeus que não – respondeu ele – não me parece apropriado.

[25] *Odisseia* XII. 342 (argumento usado por Euríloco para, durante o sono de Ulisses, persuadir os companheiros a sacrificar as vacas do Sol).

[26] A história pertence ao célebre episódio do «Dolo de Zeus», nome por que é conhecido o Canto XIV da *Ilíada*. A expressão final, entre aspas, corresponde aproximadamente ao verso 296 desse canto. Porém a referência do início à vigília de Zeus, enquanto todos dormiam, provém do Canto II do mesmo poema (1-2).

[27] Os amores de Ares e Afrodite são celebrados pelo aedo Demódoco no Canto VIII da *Odisseia* (266-366).

– Mas – continuei eu – quando são descritos ou exe- d
cutados actos de firmeza ante todos os perigos, por homens ilustres, isso deve ver-se e ouvir-se, como quando[28]

batendo no peito, censurou o seu coração:
aguenta, coração, que já sofreste bem pior!

– Absolutamente – respondeu.

– Tão-pouco se deve consentir que os guerreiros recebam prendas, nem que sejam ambiciosos.

– De modo nenhum. e

– Nem se deve cantar diante deles que[29]

os presentes convencem os deuses, convencem os reis
veneráveis,

nem se deve louvar Fénix, pedagogo de Aquiles, como se ele estivesse a aconselhá-lo sensatamente, ao dizer-lhe que, se recebesse presentes dos Aqueus, os defendesse, mas, sem presentes, não renunciasse à sua cólera[30]; nem prezaremos Aquiles nem concordaremos que ele seja tão ambicioso que aceite dádivas de Agamémnon[31], e que entregue um cadáver depois de receber o resgate, sem que de outro modo es- 391a
tivesse disposto a fazê-lo[32].

[28] *Odisseia* XX. 17-18 (Ulisses exorta-se a si mesmo a ter coragem).

[29] A *Suda* atribui o verso a Hesíodo (fr. 361 Merkelbach-West). Eurípides, *Medeia* 964, cita um provérbio segundo o qual «os presentes até aos deuses convencem».

[30] *Ilíada* IX. 515-519.

[31] *Ilíada* XIX. 278-281.

[32] *Ilíada* XXIV. 502, 555-556, 594.

– Não é justo – concordou – louvar tais acções.

– Hesito – continuei – por consideração por Homero, em dizer que é uma impiedade que tais sentimentos se revelem em Aquiles e que se acredite nos que o afirmam; e mais ainda quando diz para Apolo[33]:

Prejudicaste-me, deus que acertas ao longe, o mais funesto de todos!
Bem me vingava eu de ti, se tal poder me fosse dado!

b E que fosse desobediente ao rio, que era um deus, e estivesse pronto a contender com ele[34], e depois, que «quisesse ofertar o cabelo consagrado» a outro rio, o Esperqueio, «ao herói Pátroclo», estando este já morto, e o modo como o fez[35], não deve acreditar-se. E quanto ao arrastar de Heitor à volta do túmulo de Pátroclo[36] e ao sacrificar dos prisioneiros na pira[37], em tudo isso não diremos que falou verdade, **c** nem consentiremos que os nossos homens acreditem que Aquiles, sendo filho de uma deusa, e de Peleu, que era tão sensato e descendia de Zeus na terceira geração[38], e tendo sido educado pelo sapientíssimo Quíron, tivesse um espírito tão desordenado, que albergasse no seu íntimo dois males contrários um ao outro, uma grosseira ambição, e, por

[33] *Ilíada* XXII. 15, 20.

[34] *Ilíada* XXI. 130-132, 212-226, 233-382.

[35] *Ilíada* XXIII. 140-151.

[36] *Ilíada* XXIV. 14-18.

[37] *Ilíada* XXIII. 175-177. Aristóteles (fr. 166 Rose) soube explicar este passo como sendo um resto de primitivismo, observável ainda em tribos da Trácia do seu tempo.

[38] Peleu era filho de Éaco, o qual o era de Zeus.

outro lado, um sobranceiro desprezo pelos deuses e pelos homens.

– Tens razão.

– Portanto, não acreditemos nem consintamos que se diga que Teseu, filho de Poséidon, e Pirítoo, filho de Zeus, se entregaram a tão terríveis raptos[39], nem que qualquer ou- **d** tro filho de deus e herói ousaria cometer os feitos tremendos e ímpios de que agora os acusam. Pelo contrário, forcemos os poetas a dizer que não cometeram tais actos, ou então que não eram filhos de deuses, mas que não afirmem as duas coisas a um tempo, nem tentem convencer os nossos jovens de que os deuses são causadores do mal, e de que os heróis não são em nada melhores do que os homens. Tal como anteriormente[40] dissemos, isso é ímpio e falso, **e** pois demonstrámos que é impossível que o mal venha dos deuses.

– Como não?

– Além disso, é prejudicial a quem os ouve. Efectivamente, cada um arranjará desculpa para a sua maldade, na convicção de que assim procedem e procederam também[41]

os descendentes dos deuses,
parentes de Zeus, a quem pertence o altar
de Zeus ancestral no Monte Ida, lá nas alturas

[39] Pirítoo ajudou Teseu a raptar Helena, e este, aquele a tentar arrebatar Perséfone do Hades. A alusão do texto é provavelmente à *Teseida*, um dos poemas do Ciclo Épico, embora existisse também uma tragédia *Teseu*, de Sófocles, e outra de Eurípides, ambas perdidas.

[40] Supra, Livro II. 378b e 380c.

[41] Os exce tos são ambos de um fragmento da *Níobe* de Ésquilo (fr. 278b Mette).

e que

não se extingue neles o sangue divino.

Motivo por que se deve pôr termo a semelhantes histórias,
392a não vão elas desencadear nos nossos jovens uma propensão para o mal.

— Exactamente — corroborou ele.

— Ora pois — prossegui eu — que outra espécie de histórias nos resta ainda para distinguir as que se devem das que se não devem narrar? Com efeito, já se disse como se deve falar acerca dos deuses, das divindades, dos heróis e das coisas do Hades.

— Absolutamente.

— Portanto o que falta seria o que diz respeito aos homens?

— É evidente.

— Mas é impossível, meu amigo, regularmos esse assunto nas presentes circunstâncias.

— Como assim?

— Porque, segundo julgo, diríamos que os poetas e pro-
b sadores proferem os maiores dislates acerca dos homens: que muitas pessoas injustas são felizes, e desgraçadas as justas, e que é vantajoso cometer injustiças, se não forem descobertas, que a justiça é um bem nos outros, mas nociva para o próprio. Tais opiniões, dir-lhes-íamos que se abstivessem delas, e prescrever-lhes-íamos que cantassem e narrassem o contrário. Não achas?

— Bem sei que é assim.

— Portanto, se concordas que digo bem, concluirei que chegaste a acordo comigo sobre aquilo que há muito procuramos?

— Está certa a tua suposição.

— Por conseguinte, chegaremos a acordo quanto ao que c
se deve dizer acerca dos homens, quando descobrirmos que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui, quer pareça sê-lo ou não?

— Perfeitamente exacto — respondeu ele.

— Quanto às histórias, ponhamos-lhes termo. A seguir a isso, deve estudar-se a questão do estilo, em meu entender, e então teremos examinado por completo os temas e as formas.

— Mas — interveio Adimanto — não compreendo o que estás a dizer.

— Ora a verdade é que é preciso que compreendas — d
repliquei —. Talvez desta maneira entendas melhor. Acaso tudo quanto dizem os prosadores e poetas não é uma narrativa de acontecimentos passados, presentes ou futuros?

— Pois que outra coisa poderia ser?

— Porventura eles não a executam por meio de simples narrativa, através da imitação, ou por meio de ambas?

— Aí está outra afirmação que ainda preciso de entender mais claramente.

— Parece que sou um professor ridículo e pouco claro. Por isso, tal como os que são incapazes de expor, vou tentar demonstrar-te o que quero dizer com isto, tomando, não o todo, mas parte. Ora diz-me: sabes o começo da *Ilíada*, e
quando o poeta diz que Crises implorou a Agamémnon que lhe libertasse a filha, mas este lhe foi hostil, e aquele, uma vez que não alcançou o seu fim, fez uma invocação à divin- 393a
dade contra os Aqueus?

— Sei, sim.

– Sabes, portanto, que até este ponto da epopeia[42]

E dirigiu súplicas a todos os Aqueus,
especialmente aos dois Atridas, comandantes dos
povos,

é o próprio poeta que fala e não tenta voltar o nosso pensamento para outro lado, como se fosse outra pessoa que dissesse, e não ele. E depois disto, fala como se Crises fosse ele
b mesmo e tenta o mais possível fazer-nos supor que não é Homero que fala, mas o sacerdote, que é um ancião. E quase todo o resto da narrativa está feito deste modo, sobre os acontecimentos em Ílion, em Ítaca e as provações em toda a *Odisseia*[43].

– Absolutamente – declarou.

– Portanto há narrativa, quer quando refere os discursos de ambas as partes, quer quando se trata do intervalo entre eles?

– Como não seria assim?

c – Mas, quando ele profere um discurso como se fosse outra pessoa, acaso não diremos que ele assemelha o mais possível o seu estilo ao da pessoa cuja fala anunciou?

– Diremos, pois não!

– Ora, tornar-se semelhante a alguém na voz e na aparência é imitar aquele com quem queremos parecer-nos?

– Sem dúvida.

[42] *Ilíada* I. 15-16.

[43] Segundo Adam, não será redundante falar do que se passa em Ítaca como distinto da *Odisseia*: a primeira referência seria ao conteúdo dos Cantos XIII a XXIV, ou seja, a vingança do herói, depois de ter regressado à sua ilha; a segunda, à parte do poema sobre os errores de Ulisses (V a XII).

– Num caso assim, parece-me, este e os outros poetas fazem a sua narrativa por meio da imitação.

– Absolutamente.

– Se, porém, o poeta não se ocultasse em ocasião alguma, toda a sua poesia e narrativa seria criada sem a imitação. d
Mas, não vás tu dizer outra vez que não entendes, vou explicar-te como é que isso aconteceria. Se Homero, depois de ter dito que Crises veio trazer o resgate da filha, na qualidade de suplicante dos Aqueus, sobretudo dos reis, em seguida falasse, não como se se tivesse transformado em Crises, mas ainda como Homero, sabes que não se tratava de imitação, mas de simples narração. Seria mais ou menos assim (exprimo-me sem metro porque não sou poeta): O sacerdote chegou e fez votos por que os deuses lhes concedessem conquistar Tróia e salvar-se, mas que lhe libertassem a filha mediante resgate, por temor aos deuses. A estas palavras, os outros respeitaram-no, e concordaram; porém, Agamémnon, enfurecido, ordenou-lhe que se retirasse imediatamente e não voltasse, sob pena de de nada lhe valerem o ceptro e as bandas do deus. Antes de libertar a filha, havia de envelhecer em Argos, junto dele. E mandou-lhe que se retirasse, e não o excitasse, a fim de que pudesse regressar a 394a
casa a salvo. O ancião, ao ouvir estas palavras, teve receio e partiu em silêncio, e, afastando-se do acampamento, dirigiu muitas preces a Apolo, invocando os atributos do deus, recordando e pedindo retribuição, se jamais, ou construindo templos, ou sacrificando vítimas, lhe tinha feito oferendas do seu agrado. Como retribuição, pedia que os Aqueus pagassem as suas lágrimas com os dardos do deus[44]. É assim, ó

[44] Todo este trecho parafraseia os versos 18 a 42 do Canto I da *Ilíada*.

b companheiro, que se faz uma narrativa simples sem imitação – concluí eu.

– Compreendo.

– Compreende portanto – prossegui – que há, por sua vez, o contrário disto, que é quando se tiram as palavras do poeta no meio das falas, e fica só o diálogo.

– E compreendo, também, que é o que sucede nas tragédias.

– Percebeste muito bem, e creio que já se tornou bem evidente para ti o que antes não pude demonstrar-te; que
c em poesia e em prosa há uma espécie que é toda de imitação, como tu dizes que é a tragédia e a comédia; outra, de narração pelo próprio poeta – é nos ditirambos que pode encontrar-se de preferência; e outra ainda constituída por ambas, que se usa na composição da epopeia e de muitos outros géneros, se estás a compreender-me.

– Compreendo o que há pouco querias dizer-me.

– Recorda-te ainda do que dissemos antes disso, quando afirmámos que já tínhamos tratado do tema, mas nos faltava ainda examinar a forma.

– Recordo-me, sim.

d – Ora, o que eu dizia era ser necessário decidir se consentiríamos que os poetas compusessem narrativas imitativas, ou que imitassem umas coisas e outras não, e quais de cada espécie, ou se não haviam de imitar nada.

– Adivinho já – disse ele – que queres examinar se havemos de receber na cidade a tragédia e a comédia, ou não.

– Talvez – declarei – talvez até ainda mais do que isso. Ainda não sei ao certo; mas por onde a razão, como uma brisa, nos levar, é por aí que devemos ir.

– Dizes bem.

– Considera pois, ó Adimanto, o seguinte: se os guar- e
diões devem ser imitadores ou não. Ou resulta do que dissemos anteriormente que cada um só exerce bem uma profissão, e não muitas, mas, se tentasse exercer muitas, falharia em alcançar qualquer reputação?

– Como deixaria de ser assim?

– E não é válido o mesmo raciocínio para a imitação, de que a mesma pessoa não é capaz de imitar muitas coisas tão bem como uma só?

– Claro que não.

– Logo, dificilmente exercerá ao mesmo tempo uma 395a
das profissões de importância e imitará muitas coisas e será imitador, uma vez que nem sequer as mesmas pessoas imitam bem ao mesmo tempo duas artes miméticas que parecem próximas uma da outra, a comédia e a tragédia [45]. Ou não chamaste há pouco imitações a ambas?

– Chamei, sim. E dizes a verdade: as mesmas pessoas não são capazes disso.

– Tão-pouco se pode ser ao mesmo tempo rapsodo [46] e actor.

– É verdade.

---

[45] Na Grécia não há exemplos de um autor de tragédia cultivar a comédia. O final do *Banquete* de Platão sugere essa possibilidade como uma ideia extraordinária. É curioso notar que os poetas dramáticos latinos que primeiro traduzem e imitam os originais gregos escolhem para modelo tanto tragédias como comédias. Mas, a partir de Plauto, já começa a separação.

[46] Sobre o rapsodo, vide supra, n. 18 ao Livro II. O princípio do *Íon* de Platão oferece-nos uma deliciosa caricatura do rapsodo que dá o nome ao diálogo. Esses profissionais podem também ver-se representados em diversos vasos gregos.

– Nem sequer os actores são os mesmos nas comédias
b e nas tragédias[47]. Ora, tudo isso são imitações, ou não?

– São imitações.

– Parece-me, Adimanto, que a natureza humana está fragmentada em partes ainda mais pequenas, de modo que é incapaz de imitar bem muitas coisas ou de executar bem aquelas mesmas de que as imitações são cópia.

– Absolutamente – respondeu.

– Por conseguinte, se conservarmos o primeiro argumento, de que os nossos guardiões, isentos de todos os ou-
c tros ofícios, devem ser os artífices muito escrupulosos da liberdade[48] do Estado, e de nada mais se devem ocupar que não diga respeito a isso, não hão-de fazer ou imitar qualquer outra coisa. Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao
d gozo da realidade. Ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência?

– Transformam, e muito.

– Logo, não ordenaremos a um daqueles de quem queremos ocupar-nos e que é preciso que se tornem homens

[47] Sabemos, por outras fontes, da existência desta separação. Nas Grandes Dionísias, por exemplo, havia concursos de actores trágicos e de actores cómicos. Note-se como todo este passo é precioso para a história do teatro grego.

[48] Esta liberdade (ἐλευθερία) consiste, como observa Adam, na subordinação do inferior ao superior, quer na vida particular, quer na pública.

superiores, que, sendo homens, imitem uma mulher[49], nova ou velha, ou a injuriar o marido, ou a criticar os deuses, ou a gabar-se, por se supor feliz, ou dominada pela desgraça, pelo e
desgosto e pelos gemidos; muito menos quando está doente, ou apaixonada, ou com as dores da maternidade[50].

– Absolutamente.

– Nem que imitem escravas e escravos, procedendo como tais.

– Nem isso.

– Nem homens perversos e cobardes, me parece, que fazem o contrário do que há pouco dissemos, que falam mal e troçam uns dos outros e dizem coisas vergonhosas, tanto quando estão embriagados como sóbrios, e toda a espécie de 396a
erros que tais pessoas cometem, em palavras e em acções, contra si mesmos e contra os outros; entendo ainda que não devem habituar-se a assemelhar-se aos loucos em palavras nem em actos. Pois devem conhecer-se os loucos e os maus, homens ou mulheres, mas não fazer nem imitar nada que seja deles.

– É assim mesmo.

– Pois bem – prossegui –. Deverão eles imitar os ferreiros ou quaisquer outros artífices, os remadores das trirremes ou os seus capitães, ou qualquer outra coisa referente a b
estas profissões?

[49] Tal como sucederá no teatro isabelino, só homens intervinham nas representações dramáticas gregas.

[50] A mulher a criticar os deuses, exultando com a sua suposta felicidade, tem sido identificada com a perdida *Níobe* de Ésquilo. Mas as restantes alusões parecem ser todas a Eurípides; o último exemplo, segundo o escoliasta ao verso 1080 de *As Rãs* de Aristófanes, seria da *Auge* (cf. Adam, *comm. ad locum*).

— E como poderia ser isso, se nem sequer lhes é lícito aplicarem-se a qualquer destes ofícios?

— E o relinchar dos cavalos, o mugir dos touros, o murmúrio dos rios, o bramir do mar, os trovões, e todos os ruídos dessa espécie — acaso deverão imitá-los?

— Mas é que lhes foi proibido estarem loucos ou imitar a loucura.

— Ora pois, se eu percebo o que dizes, há uma maneira de falar e de narrar pela qual se exprime o verdadeiro homem de bem, quando é oportunidade de o fazer; e outra maneira distinta desta, à qual está ligado e na qual se exprime o homem nado e criado ao invés daquele.

— Quais são essas maneiras?

— O homem que julgo moderado, quando, na sua narrativa, chegar à ocasião de contar um dito ou feito de uma pessoa de bem, quererá exprimir-se como se fosse o próprio, e não se envergonhará dessa imitação, sobretudo ao reproduzir actos de firmeza e bom senso do homem de bem; querê-lo-á em menos coisas e em menor grau, quando essa pessoa tiver tergiversado, devido à doença ou à paixão, ou mesmo à embriaguez ou qualquer outro acidente. Quando, porém, se tratar de algum exemplo indigno dele, não quererá copiá-lo afanosamente quem lhe é inferior, a não ser ao de leve, quando ele tiver praticado algum acto honesto; e, mesmo assim, sentir-se-á envergonhado, ao mesmo tempo por não ter prática de imitar seres dessa espécie e por se aborrecer de se modelar e de se formar sobre um tipo de gente que lhe é inferior, desprezando-o no seu espírito, a não ser como entretenimento.

— É natural — respondeu ele.

— Portanto, servir-se-á de uma forma de exposição no género da que nós abordámos há pouco a propósito das

epopeias de Homero, e o seu estilo participará de ambos os processos, a imitação e as outras formas de narração [51]; mas, num discurso extenso, pouco lugar haverá para a imitação. Não está certo o que eu digo?

— Está, e muito, pelo que respeita à necessidade desse tipo de orador.

— Logo — prossegui eu — o orador que não for dessa espécie, quanto maior for a sua mediocridade, mais imitará tudo e não considerará coisa alguma indigna de si, a ponto de tentar imitar tudo com grande aplicação e perante numeroso auditório, mesmo até o que dizíamos há momentos: trovões, o ruído do vento, da saraiva, dos eixos e roldanas, trombetas, flautas e siringes, e os sons de todos os instrumentos, e ainda os ruídos dos cães, das ovelhas e das aves. Todo o discurso deste homem será feito por meio de imitação, com vozes e gestos, e conterá pouca narração.

— Também isso é forçoso que seja assim — replicou.

— São estas as duas espécies de narração que eu dizia.

— São, efectivamente.

— Por conseguinte, destas duas, uma experimenta pequenas alterações, e, desde que se dê à narração a harmonia e ritmo convenientes, é fácil ao orador manter essa correcção e harmonia única — pois pequenas são as mudanças — e também o ritmo igualmente aproximado.

— É exactamente assim.

— E agora quanto à outra espécie? Não precisa do oposto, de todas as harmonias, de todos os ritmos, se quer expri-

[51] Seguimos, na tradução deste passo, como habitualmente, o texto de Burnet, embora reconheçamos a superioridade da correcção de Adam, ἁπλῆς por ἄλλης, que é preferível quanto ao sentido, e é paleograficamente simples. Ficaria: «a imitação e a narração simples».

mir-se convenientemente, devido ao facto de comportar todas as formas de variações?

— Forçosamente que sim.

— Mas todos os poetas e aqueles que querem contar alguma coisa não vão dar a uma ou outra destas formas de expressão), ou a uma mistura das duas?

— É forçoso — disse.

d — Então que havemos de fazer? Havemos de receber na cidade todas estas formas ou uma e outra das formas puras ou a mistura?

— Se prevalecer a minha opinião, receberemos a forma sem mistura que imita o homem de bem.

— Mas na verdade, ó Adimanto, também a forma mista tem o seu encanto, e é muito mais aprazível para crianças e preceptores e para a multidão em geral a inversa da que tu preferes.

— De facto, é a mais aprazível.

— No entanto, talvez me digas que ela não se adapta ao
e nosso governo, porquanto não existe entre nós homem duplo nem múltiplo, uma vez que cada um executa uma só tarefa.

— Efectivamente, não se adapta.

— Não é por esse motivo que só numa cidade assim encontraremos um sapateiro que é sapateiro, e não piloto, além da arte de talhar calçado, e um lavrador, lavrador e não juiz, além da agricultura, e um guerreiro, guerreiro, e não comerciante, além da arte militar, e assim por diante?

— De facto — respondeu ele.

398a — Se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, ansioso por se exibir juntamente com

os seus poemas, prosternávamo-nos diante dele [52], como de um ser sagrado, maravilhoso, encantador, mas dir-lhe-íamos que na nossa cidade não há homens dessa espécie, nem sequer é lícito que existam, e mandá-lo-íamos embora para outra cidade, depois de lhe termos derramado mirra sobre a cabeça e de o termos coroado de grinaldas [53]. Mas, para nós, ficaríamos com um poeta e um narrador de histórias mais b
austero e menos aprazível, tendo em conta a sua utilidade, a fim de que ele imite para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles modelos que de início regulámos, quando tentávamos educar os militares.

— Era assim mesmo que faríamos, se estivesse no nosso poder.

— Ora agora, meu amigo — disse eu — estamos em riscos de ter completado em absoluto o que se refere a discursos e histórias na arte das Musas: o que se deve e como se deve dizer.

— Também me parece — respondeu.

— Depois disto, não nos falta tratar do carácter do canto c
da melodia?

---

[52] O verbo grego προσκυνεῖν designa a atitude de reverência para com os deuses, que consistia em se prosternar. O emprego do termo referido, relativamente a seres humanos, é irónico (a προσκύνησις para com um rei ou superior, só a praticavam os bárbaros; cf. Aristóteles, *Rhet.* 1361a 36).

[53] O tom irónico, que transparece nesta transferência de honrarias divinas para seres humanos, que, delicadamente embora, se expulsam da cidade como prejudiciais, mantém-se, nesta alusão ao costume de ungir e coroar as imagens dos deuses. Adam cita, a este propósito, o comentário de Proclo, e ainda Pausânias x. 24. 6. O mesmo helenista recorda também os paralelos, propostos por Ast, com as manifestações feitas à chegada das andorinhas, embora sensatamente os rejeite. Pela nossa parte, parece-nos que a ironia

– É evidente que sim.

– Mas não é verdade que toda a gente descobriria logo o que devemos declarar sobre a maneira como hão-de ser, se quisermos estar de acordo com o que dissemos anteriormente?

Gláucon sorriu-se e disse: – Eu por mim, Sócrates, corro o risco de estar excluído desse «toda a gente» porque, de momento, não sou capaz de conjecturar o que devemos dizer; suspeito-o, contudo.

d – Mas sem dúvida que és capaz de dizer que a melodia se compõe de três elementos: as palavras, a harmonia e o ritmo[54].

– Pelo menos isso, sou.

– E pelo que respeita às palavras, sem dúvida que não diferem nada do discurso não cantado, quanto a deverem ser expressas segundo os modelos que há pouco referimos, e da mesma maneira?

– É exacto.

– E certamente a harmonia e o ritmo devem acompanhar as palavras?

---

de Platão aqui deve visar, sobretudo, o fr. 112 Diels de Empédocles, nomeadamente:

> *Amigos que habitais a fulva cidade de Agrigento,*
> .....
> *salve! Eu venho a vós como um deus imortal, não já como um mortal!*
> *Vagueio honrado entre todos – tal o conceito que mereço – adornado com as fitas da vitória e coroas virentes.*

[54] A poesia lírica grega era acompanhada de música, composta pelo próprio autor dos versos. Este passo é um dos muitos que provam a indissolubilidade das duas artes.

– Como não?

– Contudo, afirmámos que não queríamos lamentos e gemidos nos discursos.

– Pois não.

– Quais são então as harmonias lamentosas? Diz-me, já **e** que és músico.

– São a mixolídia, a sintonolídia[55] e outras que tais.

– Portanto essas são as que se devem excluir, visto que são inúteis para as mulheres, que convém que sejam honestas, para já não falar dos homens.

– Absolutamente.

– Mas, na verdade, nada convém menos aos guardiões do que a embriaguez, a moleza e a preguiça.

– Como não?

– Quais são, pois, dentre as harmonias, as moles e as dos banquetes?

– Há umas variedades da iónia e da lídia, a que chamam efeminadas.

– E essas, poderás utilizá-las na formação de guerreiros, **399a** meu amigo?

– De modo algum, respondeu. Mas arriscas-te a que fiquem apenas a dória e a frígia[56].

---

[55] As «harmonias» ou modos musicais gregos têm o seu equivalente moderno mais próximo nas nossas escalas maiores e menores. Contavam sete espécies, a mixolídia ou lídia mista, lídia (que se identifica com a sintonolídia do texto), hipolídia, frígia, hipofrígia ou iónia, dória, hipodória (talvez idêntica à eólia). Esta última não é mencionada por Platão.

Sobre todo este assunto, veja-se E. Moutsopoulos, *La Musique dans l'Oeuvre de Platon*, Paris, 1959.

[56] No *Laques* 188d, só é aceite o modo dório.

– Não entendo de harmonias – prossegui eu –. Mas deixa-nos ficar aquela que for capaz de imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra e em toda a acção violenta, ainda que seja mal sucedido e caminhe para os ferimentos ou para a morte ou incorra em
b qualquer outra desgraça, e em todas estas circunstâncias se defenda da sorte com ordem e com energia. E deixa-nos ainda outra para aquele que se encontra em actos pacíficos, não violentos, mas voluntários, que usa do rogo e da persuasão, ou por meio da prece aos deuses, ou pelos seus ensinamentos e admoestações aos homens, ou, pelo contrário, se submete aos outros quando lhe pedem, o ensinam ou o persuadem, e, tendo assim procedido a seu gosto sem sobranceria, se comporta com bom senso e moderação em todas es-
c tas circunstâncias, satisfeito com o que lhe sucede. Estas duas harmonias, a violenta e a voluntária, que imitarão admiravelmente as vozes de homens bem e mal sucedidos, sensatos e corajosos, essas, deixa-as ficar.

– Mas não me estás a pedir que deixe ficar senão as que agora mesmo enumerei.

– Portanto, não precisaremos para os nossos cantos e melodias de instrumentos com muitas cordas e com muitas harmonias.

– Não me parece.

– Logo, não teremos de sustentar artífices para fabrica-
d rem harpas, trígonos[57] e toda a espécie de instrumentos de muitas cordas e de muitas harmonias.

[57] Trata-se de um tipo de harpa diferente do anterior, e de forma triangular, como o nome indica. Sobre as duas variedades de harpa aqui citadas, πηκτίς e τρίγωνον, veja-se M. Wegner, *Das Musikleben der Griechen*, Berlin 1949, pp. 48-49, e M. L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992, pp. 70-77.

– Acho que não.

– E então? Os fabricantes de flautas[58] e os flautistas, recebe-los na cidade? Ou não é este o instrumento que emite mais sons? E os próprios instrumentos de muitas harmonias, não se dá o caso de serem imitações da flauta?

– É evidente – respondeu ele.

– Resta-te a lira e a cítara para se utilizarem na cidade; e nos campos, por sua vez, os pastores terão a siringe.

– Como o indica o nosso raciocínio. e

– Certamente, meu amigo, que não fazemos nada de novo, ao preferirmos Apolo e os instrumentos de Apolo a Mársias[59] e aos seus instrumentos.

– Não, por Zeus, não julgo tal.

– Mas, pelo Perro[60]! Sem nos darmos conta disso, purificámos de novo a cidade que há pouco dizíamos estar efeminada.

– E fomos bem sensatos nisso – replicou ele.

– Vamos lá então purificar o resto. A seguir às harmonias, deveremos tratar dos ritmos – não os procurar variados, nem pés de toda a espécie, mas observar quais são os correspondentes a uma vida ordenada e corajosa. Depois de 400a

[58] Traduzimos αὐλός por flauta, como habitualmente vem nos dicionários. Mas convém ter presente que o seu equivalente moderno mais próximo é o oboé.

[59] Era famoso na mitologia grega o desafio feito pelo sátiro Mársias a Apolo, com a condição de que o vencedor trataria o vencido como lhe aprouvesse. As Nove Musas proclamaram a vitória do deus, que atou Mársias a uma árvore e o esfolou. A história deve reflectir precisamente a oposição entre dois tipos de música.

[60] O juramento pelo cão (o deus egípcio Ânubis, que tinha cabeça de cão) aparece muitas vezes na boca de Sócrates, embora não seja exclusivo dele. Cf. E. R. Dodds, *Plato: Gorgias*, Oxford, 1959, pp. 262-263.

os distinguir, devem forçar-se os pés e a melodia a seguirem as palavras, e não estas aqueles. Quais seriam esses ritmos, pertence-te explicá-lo, como fizeste para as harmonias.

— Mas, por Zeus, não sei que hei-de dizer! Que existem três espécies dessas[61], tal como há quatro tons[62], a partir das quais se entretecem todas as harmonias, é coisa que poderei afirmar, por a ter observado; mas que espécie de vida imita cada um, não sei dizê-lo.

b — Sobre esse assunto — disse eu — pediremos conselho a Dâmon[63], sobre os pés adequados à baixeza, à insolência, à loucura e aos outros defeitos, e os ritmos que devem deixar-se aos seus contrários. Tenho ideia, mas não muito clara, de lhe ter ouvido chamar a qualquer coisa enóplio[64] composto, dáctilo e heróico, mas não sei como os distribuía, igualando a arse e a tese, de maneira a acabar numa breve e uma longa. E, segundo julgo, chamava a um iambo e a outro troc queu, e atribuía-lhes longas e breves. E em certos destes metros parece-me que não censurava ou louvava menos os tempos destes pés do que os ritmos em si. Mas estas

[61] Segundo Aristides Quintiliano I. 34 (*apud* Adam), as espécies eram τὸ ἴσον, τὸ ἡμιόλιον e τὸ διπλάσιον. A primeira compreendia os dáctilos, espondeus e anapestos; a segunda, péons, créticos e baquios; a terceira, troqueus, iambos e iónicos.

[62] Entre muitas hipóteses, lembraremos a de Monro, perfilhada por Adam, de que os τέτταρα εἴδη seriam as quatro proporções que dão os principais quatro intervalos musicais.

[63] Célebre mestre de música ateniense do séc. v a.C. Ocupou-se especialmente das relações entre a ética e a música.

[64] Esta é uma das mais antigas referências à categoria rítmica do enóplio (a outra encontra-se em Aristófanes, *Nuvens* 651). Os modernos não estão de acordo quanto ao esquema métrico a que deve aplicar-se a designação, e um autor como M. L. West, Greek Metre, Oxford, 1982, p. 195, declara mesmo que evitou usá-la nesse seu tratado.

questões, como disse, reservemo-las para Dâmon. Para as deslindar, não seria pequena a discussão, não achas?

— Por Zeus que não seria!

— Mas, ao menos isto, podes decidi-lo já: que a beleza ou fealdade de forma dependem do bom ou do mau ritmo.

— Como não?

— Mas, na verdade, o bom e o mau ritmo seguem, imi- d
tando-o, aquele, o estilo bom, este, o inverso; e do mesmo modo sucede com a boa e a má harmonia, se o ritmo e a harmonia se adaptam à palavra, como há pouco se disse, e não a palavra a esses.

— Realmente, são eles que devem adaptar-se às palavras.

— Mas o modo de expressão e a palavra não dependem do carácter da alma?

— Como não?

— E, da expressão, tudo o mais?

— Sim.

— Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do carácter, não da- e
quele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o carácter na bondade e na beleza.

— Exactamente — disse.

— Portanto, não devem os jovens procurar por toda a parte estas qualidades, se querem executar o que lhes incumbe?

— Devem procurá-las, sim.

— Mas também a pintura está cheia delas, bem como 401a
todas as artes desta espécie. Cheia está a arte de tecelagem, de bordar, de construir casas, e o fabrico dos demais objectos. Em todas estas coisas há, com efeito, beleza ou fealdade. E a fealdade, a arritmia, a desarmonia, são irmãs da linguagem perversa e do mau carácter; ao passo que as qualidades opostas são irmãs e imitações do inverso, que é o carácter sensato e bom.

– Absolutamente – disse.

b – Mas então só aos poetas é que devemos vigiar e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do carácter bom, ou então a não poetarem entre nós? Ou devemos vigiar também os outros artistas e impedi-los de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixeza, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte? E, se não forem capazes disso, não deverão ser proibidos de exercer o seu mester entre nós, a fim de que os nossos guardiões, criados no meio das imagens do
c mal, como no meio de ervas daninhas, colhendo e pastando aos poucos, todos os dias, porções de muitas delas, inadvertidamente não venham a acumular um grande mal na sua alma? Devemos mas é procurar aqueles dentre os artistas cuja boa natureza habilitou a seguir os vestígios da natureza do belo e do perfeito, a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de
d regiões sadias[65], que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar, a apreciar e a estar de harmonia com a razão formosa?

– Seria essa, de longe, a melhor educação.

– Não é então por este motivo, ó Gláucon, que a educação pela música[66] é capital, porque o ritmo e a harmonia

[65] A propósito deste passo, que tão bem define o ambiente cultural helénico, vale a pena traduzir o comentár o de Adam: «Nenhum Grego podia ler estas palavras sem pensar em Olímpia; nenhum Ateniense, sem recordar os esplendores da Acrópole.»

[66] A música é, para os Gregos, a arte das Musas, na qual, como já vimos atrás, os sons e as palavras não podem ser dissociados.

penetram mais fundo na alma e afectam-na mais fortemente[67], trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita, se se tiver sido educado? E, quando não, o contrário? E por- e
que aquele que foi educado nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural, e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas, e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma, com elas se alimentaria e tornar-se-ia um homem perfeito[68]; ao passo que as coisas feias, com razão as censura- 402a
ria e odiaria desde a infância, antes de ser capaz de raciocinar, e, quando chegasse à idade da razão, haveria de saudá-la e reconhecê-la pela sua afinidade com ela, sobretudo por ter sido assim educado.

– A mim afigura-se-me que é por razões dessas que se deve fazer a educação pela música.

– É como quando aprendemos as letras e só achávamos que as sabíamos o suficiente quando os caracteres, apesar de poucos, não nos passavam despercebidos em todas as com- b
posições em que entravam, e, fossem elas grandes ou pequenas, não as desprezávamos, como se não devessem ser notadas, mas em todo o lado nos esforçávamos por as distinguirmos, na convicção de que não deixaríamos de ser analfabetos antes de atingir essa fase.

– É verdade.

– Portanto, não reconheceríamos as imagens das letras, se nos aparecessem reflectidas na água ou em espelhos, antes de as conhecermos a elas, pois pertencem à mesma arte e ao mesmo estudo?

[67] A mesma opinião no *Protágoras* 326b.

[68] No texto lê-se a famosa expressão καλός τε κἀγαθός (literalmente: «belo e bom»), que no séc. v a.C. traduzia o ideal de perfeição física e moral.

– Absolutamente.

– Ora pois, pelos deuses! Digo do mesmo modo que
c não seremos músicos, nem nós mesmos nem aqueles que nos propusemos educar para serem guardiões, antes de conhecermos as formas [69] da temperança, da coragem, da generosidade, da grandeza de alma e de quantas qualidades forem irmãs destas, e por sua vez os vícios que lhes são contrários, onde quer que andem, e de sentirmos a sua presença onde elas se encontram, elas e as respectivas imagens, sem as desprezarmos nas pequenas ou nas grandes coisas, pois acreditaremos que pertencem à mesma arte e ao mesmo estilo.

– É muito necessário que assim seja.

d – Logo – prossegui eu – quem fizer convergir, intimamente, na sua alma, boas disposições, que, no seu aspecto externo, condigam e se harmonizem com aquelas, por participarem do mesmo modelo, tal pessoa será a mais bela visão para quem puder contemplá-la?

– A mais bela, sem dúvida.

– Ora o mais belo é o mais desejável?

– Como não?

– Eis porque o músico se encantaria o mais possível com homens dessa espécie; e, se fosse privado de harmonia, não se encantaria.

– Não, se, pelo menos, for a alma que deixe algo a de-
e sejar; se, em todo o caso, for o corpo, manter-se-á até ser capaz de lhe ter afeição.

---

[69] Supomos, como Adam, que a palavra εἶδη do original não deve aqui interpretar-se à luz do Livro VII, e, portanto, o texto não se refere, neste ponto, às ideias transcendentes, mas simplesmente a «formas» ou «espécies».

– Compreendo – disse eu – que tens ou já sentiste um amor desses, e estou de acordo contigo. Mas diz-me uma coisa: pode haver relações entre a temperança e o prazer excessivo?

– Como poderia? Se este não excita menos o espírito do que a dor?

– E com as outras virtudes?

– De modo algum. **403a**

– Como assim? E com a insolência e a licença?

– Acima de tudo.

– Sabes de alguns prazeres maiores e mais penetrantes que os afrodisíacos?

– Não sei – respondeu ele – nem que sejam de maior fúria.

– Porém o amor verdadeiro, por sua natureza ama com moderação e harmonia a ordem e a beleza?

– Absolutamente – confirmou ele.

– Logo, nada de furioso ou de aparentado com a libertinagem deve aproximar-se do amor verdadeiro.

– Não se deve aproximar.

– Nem deve, por conseguinte, aproximar-se aquele **b**
prazer, nem deve ter relação alguma com ele o amante e a criança que amam e são amados como se deve.

– Por Zeus que não deve aproximar-se, ó Sócrates.

– Assim pois, ao que parece, estabelece como lei na cidade que vamos construir que o amante pode beijar o jovem, estar com ele, tocar-lhe, como a um filho, tendo em vista acções belas, e se for por meio da persuasão; mas em tudo o mais o seu convívio com o objecto do seu interesse deve ser tal que nunca pensem dele que as suas relações **c**

vão além disso; caso contrário, incorrerá na censura de ignorante[70] e grosseiro.

– É isso – confirmou ele.

– Não te parece também que a nossa discussão acerca da música está terminada? Acabou onde devia. Pois a música deve acabar no amor do belo.

– Concordo.

– Depois da música, é na ginástica que se devem educar os jovens.

– Sem dúvida.

– Devem pois ser educados nela cuidadosamente desde
d crianças, e pela vida fora. Será mais ou menos assim, segundo penso. Examina tu também. A mim não me parece ser o corpo, por perfeito que seja, que, pela sua excelência, torne a alma boa, mas, pelo contrário, a alma boa, pela sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível. Que te parece?

– O mesmo que a ti.

– Logo, se, depois de termos tratado suficientemente do espírito, lhe entregarmos o cuidado de re tificar o corpo,
e explicando-lhe só quais são os modelos, para não nos alongarmos, faríamos bem?

– Absolutamente.

– Nós dissemos que eles devem abster-se de embriaguez. Pois a ninguém é menos lícito do que a um guardião estar embriagado, e não saber em que lugar da terra se encontra.

– Seria ridículo, efectivamente, que um guardião precisasse de outro.

[70] A palavra do original, ἀμουσία, é a negação da qualidade de «músico», empregado no sentido que já vimos (supra, n. 66).

– E agora quanto à alimentação? Porque estes homens são atletas da maior das lutas. Ou não?

– São.

– Então o passadio destes profissionais seria conveniente para eles? **404a**

– Talvez.

– Mas – objectei eu – ele é um tanto ou quanto sonolento e precário para a saúde. Ou não vês que passam a vida a dormir e que, se se afastam um bocado da dieta prescrita, esses atletas adoecem muito gravemente?

– Vejo, sim.

– É preciso uma dieta mais apurada para os nossos atletas guerreiros, que têm de estar sempre vigilantes, como cães, e porque precisam de ver e ouvir com toda a acuidade, e, apesar de experimentarem nas suas campanhas muitas mudanças de líquidos e de alimentação, solheira e intempé- **b**
ries, não devem ser de saúde vacilante.

– Assim me parece.

– Ora pois a melhor ginástica não seria irmã da música simples de que tratámos pouco antes?

– Que queres dizer?

– Que a ginástica conveniente é simples, e acima de tudo a dos guerreiros.

– De que maneira?

– Também isso se poderia aprender com Homero – disse eu –. Pois sabes que em campanha, durante os festins dos heróis, não os trata a peixe, apesar de estarem à beira-
-mar, nas margens do Helesponto[71], nem a carne cozida, **c**

[71] O Helesponto, embora corresponda exactamente ao estreito que dava acesso à Propôntida (hoje chamado dos Dardanelos), podia designar, por extensão, toda a costa desde o Ponto Euxino (hoje, Mar Negro) ao Mar Egeu.

mas só a carne assada, que é o mais fácil de preparar para os soldados. Na verdade, em toda a parte é mais fácil fazer, por assim dizer, o serviço com o fogo, do que carregar com as panelas.

— Absolutamente.

— Tão-pouco Homero faz alguma vez referência a condimentos, segundo julgo. Os outros atletas sabem isso bem, que um corpo que queira estar em forma tem de se abster de tudo isso?

— É com razão que o sabem e se abstêm.

d — Não honrarás, amigo, ao que parece, a mesa de Siracusa e a variedade de pratos siciliana, uma vez que te parecem certos estes princípios.

— Julgo que não.

— Censurarás, portanto, que homens que querem estar em boa forma tenham por amigas as jovens de Corinto[72]?

— Absolutamente.

— E também o celebrado gozo da doçaria ática?

— É forçoso.

— E se comparássemos, julgo eu, toda esta qualidade de alimentação e dieta com a melopeia e o canto composto de
e toda a espécie de harmonias e de ritmos, era uma comparação bem feita?

— Como não?

— Por conseguinte, acolá a variedade produz a licença, aqui, a doença; ao passo que a simplicidade na música gera a temperança na alma, e a ginástica, a saúde no corpo?

— É assim mesmo — respondeu ele.

[72] Eram célebres as cortesãs de Corinto, ligadas ao culto de Afrodite.

— Mas se a libertinagem e as doenças se multiplicarem 405a
na cidade, porventura não abrirão numerosos tribunais e enfermarias[73], e as chicanas e a medicina não serão veneradas, quando muitos homens livres se aplicarem energicamente a elas?

— Como não havia de ser assim?

— E acaso se arranjará prova maior do vício e da educação vergonhosa numa cidade do que serem necessários médicos e juízes eminentes, não só para as pessoas de pouca monta e os artífices, mas também para os que se dão ares de
terem sido criados em grande estadão? Ou não julgas uma b
vergonha e um grande sinal de falta de educação ser-se forçado a recorrer a uma justiça importada de outrem, como se eles fossem amos e juízes, por falta de justiça própria?

— É a vergonha das vergonhas.

— Mas não te parece — prossegui eu — que a vergonha ainda será maior do que esta, se uma pessoa não só passar a maior parte da vida nos tribunais, como réu ou como acusador, mas ainda, pela sua grosseria, for levada a gabar-se pre-
cisamente da sua habilidade para cometer injustiças, e capaz c
de arquitectar todas as partidas, de se escapar por todas as saídas e de se dobrar como uma cana para não apanhar o castigo — e isso por amor de coisas mesquinhas e insignificantes, ignorando até que ponto é mais belo e melhor modelar a sua vida de maneira a dispensar em absoluto um juiz sonolento?

— Pois! É que essa vergonha ainda é maior do que a anterior.

[73] Espécie de consultórios ou dispensários, onde por vezes os doentes eram internados para tratamento — segundo Adam, que cita a obra clássica de Häser, *Lehrbuch der Geschichte der Medizin*, I, p. 86 seqq.

– Porém, precisar da medicina sem ser para curar ferimentos ou qualquer daquelas enfermidades que ocorrem
d com as estações, mas quando devido à indolência ou à dieta que descrevemos, nos enchemos de humores e de ventosidades, como se fôssemos um pântano, e obrigamos os elegantes filhos de Asclépios a dar a estas doenças o nome de flatulências e de catarros – isso não te parece uma vergonha?

– Parece, e grande. Realmente, esses nomes de doenças são novos e estranhos[74].

– São tais que não existiam, segundo julgo, no tempo de
e Asclépios[75]. Calculo que assim seja porque os filhos dele[76], em Tróia, não censuraram a mulher que deu a beber a Eurípilo ferido vinho de Pramnos polvilhado com muita farinha de cevada e queijo ralado, produtos que parecem causar
406a inflamação, nem verberaram Pátroclo pelo tratamento[77].

[74] Em todo este passo se nota como a terminologia médica estava ainda em formação. No *Protágoras*, Platão alude a «Hipócrates de Cós, dos Asclepíades», como o grande médico do tempo de Sócrates (311b).

[75] Considerado ainda um mortal, filho de Apolo, na *Ilíada*, Asclépios passou depois à categoria de herói, e, por último, foi divinizado. A sua habilidade para curar já é famosa em Homero, que o diz pai de Macáon e Podalírio, os dois médicos aqueus. Em mais de trezentos templos lhe era prestado culto em toda a Grécia, embora o principal fosse o de Epidauro. A relação entre o seu templo de Cós e a escola médica dessa ilha não está ainda bem clara, mas sabe-se pelo texto do *Protágoras* citado na nota anterior que Hipócrates, o mais célebre dos seus membros, era um Asclepíade.

[76] Podalírio e Macáon, citados na nota anterior (*Ilíada* XI. 833).

[77] Parece haver aqui uma sobreposição de passos da *Ilíada*, pois a poção é dada, no poema, a Macáon, e não a Eurípilo, por Hecamede, escrava de Nestor (XI. 624). A cura de Eurípilo por Pátroclo é mencionada em XI. 844-848 e XV. 390-394.

– E, contudo, era uma estranha beberagem para quem se encontrava em tal estado.

– Não o era, se pensares que os Asclepíades não exerciam a medicina que agora se pratica, que acompanha a doença passo a passo, antes de Heródico[78]. Heródico, que era mestre de ginástica, tornou-se enfermeiro, e, misturando o exercício básico com a medicina, atormentou-se primeiro b
e acima de tudo a si mesmo, e depois a muitos outros.

– Como assim? – perguntou ele.

– Dilatando a sua própria morte – respondi eu –. Acompanhando passo a passo a sua doença, que era mortal, sem ser, ao que parece, capaz de se curar, atravessou a vida a tratar-se, sem se ocupar de mais nada, estafando-se a ver que não se desviasse da dieta habitual, custando-lhe a morrer, devido ao seu saber, até que atingiu a velhice.

– Assim alcançou um belo prémio da sua arte.

– Aquele que lhe competia – ripostei – por não perceber que não foi por ignorância nem por inexperiência desta c
forma de medicina que Asclépios a não revelou aos seus descendentes, mas por saber que em todas as cidades bem governadas incumbe a cada um uma tarefa, que é forçoso realizar, e a ninguém é dado vagar para passar a vida doente, a tratar-se. O ridículo desta situação, sentimo-lo nos artífices, mas não o sentimos nos ricos e nos que aparentam ser felizes.

– Como? – perguntou ele.

– Um carpinteiro, quando está doente, pretende do d
médico que lhe dê a beber um remédio que o faça vomitar a causa da doença, ou que o liberte, purgando-o ou usando

[78] Heródico de Mégara foi dos primeiros a combinar cientificamente o exercício físico com a dieta, como meios terapêuticos.

de cautérios ou praticando uma incisão. Mas, se alguém lhe prescrever uma dieta a longo prazo, pondo-lhe um barrete[79] na cabeça e o mais que se segue, em breve lhe diz que não tem vagar para estar doente nem lhe serve de nada viver assim, com o espírito entregue a doenças, descurando o trabalho que tem na frente. E depois disso, manda embora um
e médico desses, entra na sua dieta normal, e fica são, vivendo para o seu trabalho. E, se o seu corpo não é capaz de resistir, a morte liberta-o de dificuldades.

— É realmente essa a terapêutica que parece servir a um homem assim.

407a — Acaso porque tinha uma ocupação que, se a não exercesse, não lhe valia a pena viver?

— É evidente.

— Ao passo que quem é rico, como dizíamos, não tem nenhuma ocupação premente dessa espécie, de que possa ser forçado a abster-se, sem que a vida se lhe torne impossível.

— É o que se diz.

— Nunca ouviste o dito de Focílides[80], de que quando se tem com que viver, se deve praticar a virtude?

— E antes disso também, entendo eu.

— Não vamos contender com ele sobre este ponto. Mas vamos ser os n ssos próprios mestres nesta matéria: se o
b rico deve ter esta preocupação, e se, no caso de a não ter, a vida se lhe torna impossível, ou se a mania de cultivar as doenças é um entrave para uma pessoa se concentrar no

[79] Espécie de barrete de feltro, que os médicos antigos por vezes mandavam usar. Para o leitor moderno, seria mais sugestiva a equivalência de «emplastros», mas é menos exacta.

[80] Poeta gnómico grego do séc. VI a.C., muito apreciado pelos antigos, mas de quem só se conhecem citações como esta.

ofício de carpinteiro e nas demais artes, mas não o impede de seguir a sentença de Focílides.

— Sim, por Zeus! — respondeu ele —. E talvez de tudo o que mais o impede é esse excessivo cuidado com o corpo, que ultrapassa o regime físico saudável.

De facto, é inconveniente na administração da casa, em campanha e nos cargos políticos sedentários.

— Mas o pior de tudo é que dificulta toda a espécie de estudo, de pensamento ou de reflexão interior, pois é sem- c
pre suspeitada e acusada de provocar fadiga cerebral e vertigens, devidas à filosofia, de tal modo que, onde quer que se pratique e se ponha à prova a virtude, surge este entrave, porquanto faz com que se julgue sempre que se está doente e que nunca cessem as queixas sobre o estado físico.

— É natural.

— Por conseguinte afirmaremos que também Asclépios sabia isto, e que, para os que gozam de saúde física, graças à sua natureza e à sua dieta, mas têm qualquer doença loca- d
lizada, para os que têm essa constituição, ensinou a medicina, que expulsa as suas enfermidades por meio de remédios e incisões, prescrevendo-lhes a dieta a que estão habituados, a fim de não prejudicarem os negócios políticos. Quanto aos corpos todos minados pela doença, não tentou, sujeitando-os a um tratamento paulatino de infusões e purgas, tornar a vida desses homens longa e dolorosa, nem que gerassem filhos semelhantes a eles, como é natural; mas àquele que é incapaz de viver no círculo de acção que lhe foi adstrito, en- e
tendia que não se devia aplicar terapêutica, uma vez que nada lucrava com isso, nem o próprio, nem o Estado.

— O Asclépios de que falas é um político — objectou ele.

— É evidente — confirmei eu —. E os filhos, porque ele era assim, não vês como em Tróia se mostraram valentes no 408a

combate e praticavam a medicina, como digo? Ou não te lembras do que eles fizeram a Menelau, quando, do ferimento que Pândaro lhe fez ao atingi-lo[81],

chuparam o sangue, espalhando por cima mezinhas calmantes

e não lhe prescreveram o que havia de beber ou de comer depois, como não o haviam feito a Eurípilo, entendendo que os remédios eram suficientes para curar homens que,
b antes de serem feridos, eram saudáveis e de regime moderado, embora se desse o caso de naquele momento terem tomado a poção; ao passo que para os enfermiços por natureza e libertinos, entendiam que não lhes aproveitava viver, nem para eles nem para os outros, e que não valia a pena para eles existir a arte de curar, nem tratá-los, ainda que fossem mais ricos do que Midas[82].

– Fazes dos filhos de Asclépios pessoas muito subtis.

– É assim que deve ser – respondi – embora não acreditem em nós os trágicos[83] e Píndaro[84], que dizem que Asclépios era um filho de Apolo, que se deixou persuadir pelo

[81] *Ilíada* IV., 218, onde, aliás, o sujeito da frase é só Macáon.

[82] O rei frígio Midas era conhecido entre os Gregos, pelo menos desde o séc. VII a.C. (cf. Tirteu, fr. 12, 6 West), como um exemplo proverbial de riqueza. Em riscos de morrer à fome, por lhe ter sido concedido o seu desejo de transformar em ouro tudo aquilo em que tocasse, só conseguiu libertar-se dessa situação banhando-se no rio Pactolo, que passou a conter o precioso metal nas suas areias.

[83] Ésquilo, *Agamémnon* 1022-4. Eurípides, *Alceste* 3-4.

[84] *Píticas* III. 55-58.

ouro a curar um homem rico que estava já para morrer, **c**
motivo por que foi fulminado. Quanto a nós, de acordo com o que afirmámos anteriormente, não acreditamos em ambas as coisas: se era filho de um deus, não pretendia lucros sórdidos, se pretendia lucros sórdidos, não era filho de um deus.

– Isso está muito certo. Mas que dizes acerca deste ponto, ó Sócrates: porventura não é preciso que tenhamos bons médicos na cidade? E eles serão em tanto maior nú- **d**
mero, quantas mais pessoas sãs e doentes tiverem tratado, e da mesma maneira serão os juízes que tiverem convivido com a maior variedade de naturezas.

– Certamente que sim – respondi –, se forem bons. Mas sabes quais são os que eu tenho nessa conta?

– Se mo disseres.

– Vou tentar. Mas incluíste no mesmo ar umento questões que não são similares.

– Como? – perguntou ele.

– Os médicos atingiriam o cume da perícia, se, começando desde crianças a aprender a sua arte, tivessem contacto com o maior número possível de corpos, e dos piores, e se eles mesmos sofressem de todas as enfermidades e não **e**
gozassem, devido à sua compleição, de perfeita saúde. Efectivamente, julgo que o corpo não se trata por meio do corpo, pois não seria possível que eles fossem ou se tornassem doentes – mas o corpo por meio da alma, à qual, se já estiver ou ficar doente, não é possível tratar com êxito seja do que for.

– Exacto – disse ele.

– Porém o juiz, meu amigo, governa a alma por meio **409a**
da alma, à qual não convém desde nova ser criada no convívio com as almas perversas nem ter percorrido todas as injustiças, cometendo-as ela mesma, de modo a poder conjecturar

com precisão, pelo seu próprio exemplo, os crimes dos outros, tal como avaliava das doenças pelo seu corpo. Deve antes ser inexperiente e estar intacta dos maus costumes na juventude, se quer tornar-se perfeita[85], para julgar escorreitamente o que é justo. Por esse motivo é que as pessoas de bem, quando jovens, se mostram simples e fáceis de ludi-
b briar pelos injustos, por não terem em si modelos com sentimentos iguais aos dos perversos.

— Sem dúvida, é isso que muitas vezes têm de sofrer.

— Por isso — prossegui — o bom juiz não deve ser novo, mas idoso, tendo aprendido tarde o que é a injustiça, tendo-se apercebido dela sem a ter alojado na sua própria alma, mas tendo-a observado como coisa alheia nos outros, duran-
c te muito tempo, para que, servindo-se do saber, e não da experiência própria, compreenda o mal que ela é.

— Um juiz assim parece-me que será o mais nobre de todos.

E também o bom juiz por quem perguntas — respondi —. Porquanto é bom quem tiver uma alma boa. Mas aquele habilidoso e desconfiado, que cometeu muitas injustiças e se tem na conta de pessoa cheia de aptidões e sábia, quando convive com os seus pares, revela a sua extrema astúcia, examinando à distância os modelos que existem nele mesmo. Porém, quando se aproxima de homens bons e já
d mais velhos, parece tolo, desconfiado, fora de propósito e desconhecedor do que seja um carácter são, por não ter em si o modelo respectivo. Mas, como se encontra mais vezes com os maus do que com os bons, parece mais sábio do que ignorante, aos seus olhos e aos dos outros.

[85] Traduzimos assim a expressão καλὴ κἀγαθή, cujo sentido exacto explicámos na nota 68.

— É tudo verdade.

— Não é, portanto, este o juiz bom e sábio que temos de procurar, mas o anterior. Efectivamente, o vício não poderá jamais conhecer-se a si e à virtude, ao passo que com o tempo, a virtude, se as qualidades naturais forem aperfeiçoa-
e das pela educação, atingirá o conhecimento científico de si mesma e do vício. Tal será o sábio, em meu entender, mas não o perverso.

— Também assim entendo.

— Portanto, estabelecerás na cidade médicos e juízes da espécie que dissemos, que hão-de tratar, dentre os cidadãos, os que forem bem constituídos de corpo e de alma, deixarão morrer os que fisicamente não estiverem nessas condições, e 410a
mandarão matar os que forem mal conformados e incuráveis espiritualmente?

— Parece-me que é o melhor, quer para os próprios pacientes quer para a cidade.

— No entanto, é evidente que os jovens se precatarão da necessidade de justiça, se cultivarem aquela música simples, da qual dissemos que gerava a moderação.

— Sem dúvida — respondeu.

— Porventura, se o músico exercitar a ginástica seguin-
b do no mesmo rasto, não alcançará o mesmo resultado, a ponto de não precisar da medicina para nada, a não ser em caso de força maior?

— Parece-me que sim.

— Nos seus exercícios gímnicos e nos seus trabalhos terá em atenção e quererá despertar a coragem natural, esforçando-se mais por a obter do que por aumentar a força, e não regulará a sua alimentação e os esforços em vista do vigor, como os outros atletas.

— Exactamente — confirmou ele.

— Ora, pois, Gláucon, aqueles mesmos que assentaram
c na educação pela música e pela ginástica, não o fizeram pela razão que alguns supõem, de tratar o corpo por meio de uma, e a alma de outra?

— Mas porquê? — perguntou ele.

— É provável — respondi — que ambas tenham sido estabelecidas sobretudo em atenção à alma.

— Como assim?

— Não reparaste na disposição de espírito que adquirem os que passam a vida a fazer ginástica, sem contacto algum com a música? Ou dos que adquirem a disposição contrária?

— A que estás a referir-te?

d — À grosseria e dureza por um lado, e à moleza e doçura por outro — expliquei eu.

— É isso mesmo! Os que praticam exclusivamente a ginástica acabam por ficar mais grosseiros do que convém, e os que se dedicam apenas à música tornam-se mais moles do que lhes ficaria bem.

— E contudo, o que há de corajoso na sua natureza é que poderá dar lugar à grosseria, e, se fosse bem cultivado, daria a coragem; mas, demasiado tenso, origina a dureza e a irascibilidade, como é natural.

— Assim me parece.

e — Pois então! A doçura não é apanágio de um natural dado à filosofia? Mas, se ela afrouxa, torna-o mais mole do que convém; se é bem dirigida, ficará doce e ordenado.

— É isso.

— Ora nós afirmamos que os guardiães precisam de ter ambas estas naturezas.

— Precisam, de facto.

— Então não é necessário conciliá-las uma com a outra?

— Como não seria?

— E dessa harmonia não resulta uma alma moderada e **411a**
corajosa?

— Absolutamente.

— E, da desarmonia, uma cobarde e grosseira?

— Mesmo muito.

— Portanto, se uma pessoa permitir à música que o encante com os seus sons e que lhe derrame na alma, através dos ouvidos, como de um funil, as harmonias doces, moles e lamentosas a que há pouco nos referíamos, e se passar a vida inteira a trautear canções de coração jubiloso — uma pessoa assim, primeiro que tudo, se tinha alguma irascibilidade, amoleceu como quem amolece o ferro, e, de inútil e duro, o **b**
torna proveitoso; porém, se perseverou nessa atitude, e não a deixar, mas ficar fascinado, em breve funde e se dissolve, até aniquilar o seu espírito e ser arrancado da alma por excisão, como um nervo, fazendo dele um «amolecido lanceiro»[86].

— Absolutamente.

— E se ele desde início recebeu da natureza uma alma sem coragem, em breve se darão estes factos. Se, porém, tiver uma que seja impetuosa, enfraquece-a, torna o seu espírito maleável, e por qualquer ninharia pronto a exaltar-se e **c**
a apaziguar-se de novo. De corajoso que era, tornou-se irritável, colérico e cheio de mau humor.

— Exactamente.

— E agora, se ele praticar a ginástica em grande escala e se banquetear à larga, sem tocar sequer na música e na filosofia? Primeiro que tudo, como passa bem do seu físico, não se encherá de sobranceria e ardor e não se tornará mais corajoso do que era?

---

[86] O epíteto é dado a Menelau na *Ilíada* XVII. 588.

– Absolutamente.

– Pois então! Visto que nada mais faz nem convive
d com a Musa! Ainda que existisse dentro da sua alma qualquer desejo de aprender, uma vez que não toma o gosto a ciência alguma, nem investigação, nem participa em nenhuma discussão ou em qualquer outra exercitação da música, torna-se débil, surdo e cego, em vista de não ser despertado nem acalentado nem purificado no acervo das suas sensações.

– É isso.

– Uma pessoa assim torna-se um inimigo da razão e das Musas, e já não se serve de palavras para persuadir; leva
e a cabo todas as suas empresas pela violência e pela rudeza, como um animal selvagem, e vive na ignorância e na inaptidão, sem ritmo nem graciosidade.

– É exactamente assim.

– Para estas duas faces da alma, a corajosa e a filosófica, ao que parece, eu diria que a divindade concedeu aos homens duas artes, a música e a ginástica, não para a alma e o corpo, a não ser marginalmente, mas para aquelas faces, a
412a fim de que se harmonizem uma com a outra, retesando-se ou afrouxando até onde lhes convier.

– Também me parece.

– Por conseguinte, aquele que melhor caldear a ginástica com a música e as aplicar à alma na melhor medida, – de um homem assim diríamos com toda a razão que seria o mais consumado músico e harmonista, muito mais do que o que afina as cordas umas pelas outras.

– Com toda a razão, ó Sócrates!

– Não é de um governante assim, ó Gláucon, que a nossa cidade sempre precisará, se queremos salvar a nossa administração?

– Precisará seguramente, e o mais hábil que possa ser. **b**

– Quanto aos tipos de ensino e de educação, seriam estes. Para que serviria especificar o que diz respeito às suas danças, caçadas com ou sem matilha, competições gímnicas e líricas? É suficientemente claro que estas prescrições devem seguir as outras, e já não será difícil encontrá-las.

– Talvez não seja difícil – disse ele.

– Suponhamos – concordei eu –. E depois disto, que temos nós de delimitar? Não será porventura quais, dentre estes, hão-de governar e quais ser governados?

– Sem dúvida. **c**

– Não é evidente que os governantes têm de ser os mais velhos, e os governados os mais novos?

– É.

– E que, dentre esses, serão os melhores?

– Também.

– Mas os melhores dentre os lavradores não são os mais aptos para o seu ofício?

– São.

– Ora, se eles devem ser os melhores dentre os guardiões, não são os mais aptos para guardar a cidade?

– São.

– Portanto, nao é necessário, para este efeito, que possuam inteligência, autoridade e sentimentos patrióticos?

– É. **d**

– Certamente que uma pessoa se preocupa acima de tudo com aquilo que porventura amar?

– Forçosamente.

– Com certeza que amará sobretudo aquilo que julga vantajoso a si e aos seus interesses, e que, quando corre bem, entende que também lhe traz prosperidade; se não, será o contrário.

– É isso – respondeu.

– Portanto, há que escolher, dentre os outros guardiões, homens tais que, depois de os examinarmos, nos pa-
e reçam, durante toda a vida, executar com todo o empenho aquilo que, em seu entender, será útil à cidade, e, o que o não for, não aceitem de modo algum fazê-lo.

– São esses os que convêm.

– Parece-me, por conseguinte, que é preciso observá-los em todas as idades, a ver se se mantêm firmes nesta doutrina, e se, levados pela impostura ou pela violência, não se esquecem e abandonam a opinião de que devem fazer o que há de melhor para a cidade.

– Que abandono é esse de que falas?

– Já te digo. Em meu entender, uma opinião sai do espírito voluntária ou involuntariamente: voluntariamente, a
413a que é falsa, quando a pessoa se desiludiu; involuntariamente, toda a que for verdadeira.

– O que se refere à que sai voluntariamente, entendo, mas quanto à que sai involuntariamente, preciso de aprender.

– Pois então! Não achas também que os homens se privam dos bens involuntariamente, e dos males voluntariamente? Ou ser-se iludido sobre a verdade não é um mal e estar na verdade um bem? Ou não te parece que é estar na verdade ter opiniões certas?

– Dizes bem, e parece-me que é contra vontade que se é privado da opinião verdadeira.

b – E não é pelo roubo, pela impostura ou pela violência que isso lhes sucede?

– Agora não percebo nada.

– Estou quase a falar à maneira dos poetas trágicos. Chamo roubados aos que foram dissuadidos ou se esqueceram, porque a uns os arrebata o tempo, a outros a razão, sem que se apercebam disso. E, agora já percebes?

– Já.

– Além disso, digo que sofreram violência aqueles a quem qualquer desgosto ou sofrimento fez mudar de opinião.

– Também compreendo, e falas acertadamente.

– Quanto às vítimas de impostura, também dirás, se- c
gundo eu creio, que são aqueles que mudaram de opinião, ou fascinados pelo prazer ou atemorizados por qualquer receio.

– Parece-me, realmente, que é impostura tudo quanto nos ilude.

– Pois bem! Como eu dizia há momentos, devem-se procurar os guardiões mais estrénuos da doutrina que vigora entre eles, de que é seu dever fazer aquilo que em cada ocasião pensarem que é melhor fazerem no interesse da cidade. Devem, pois, vigiar-se logo desde a infância, propondo-lhes empreendimentos em que mais facilmente poderiam esque-
cer-se de tal doutrina e deixar-se iludir, de maneira a poder- d
-se escolher quem se lembra e quem é difícil de ludibriar, e excluir quem o não é. Não é assim?

– É.

– Devem, além disso, impor-se-lhes trabalhos, sofrimentos e lutas, através dos quais devem ser observadas as mesmas reacções.

– Exactamente.

– Ora nós devemos também montar-lhes uma terceira espécie de prova, a da impostura, e observá-los. Tal como se levam os potros para o meio dos ruídos e da agitação, para ver se são assustadiços, do mesmo modo, quando novos, devem transportar-se para o meio de terrores, e depois trans-
feri-los novamente para os prazeres, para os pôr à prova – e
muito mais do que o ouro ao fogo – a ver se são difíceis de ludibriar e revelam compostura em todas as circunstâncias,

BC/UFG

se são bons guardiões de si mesmos e da música que aprenderam, evidenciando em tudo a boa qualidade do seu ritmo e harmonia, tendo um comportamento tal que será o mais útil a eles mesmos e à cidade. E quem tiver sido sempre posto à prova, na infância, na juventude e na idade viril, e
414a sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade, devem prestar-se-lhe honrarias, quer em vida, quer depois de morto, e caber-lhe-ão as mais altas distinções na sepultura e demais monumentos à sua memória. Quem assim não for, deve excluir-se. É mais ou menos esta, me parece, ó Gláucon, a escolha e nomeação de chefes e guardiões, para me exprimir de um modo geral, e não com rigor.

— Também eu sou do mesmo parecer.

b — Ora, para verdadeiramente os designar com exactidão, serão guardiões perfeitos os que cuidam dos inimigos externos e dos amigos internos, a fim de que uns não queiram, os outros não possam fazer mal, e os novos, que há pouco apelidávamos de guardiões, serão os auxiliares e defensores da doutrina dos chefes?

— Acho bem.

— E agora, como arranjaremos maneira de, com uma nobre mentira, daquelas que se forjam por necessidade, e de
c que há pouco falávamos, convencer disso, sobretudo os próprios chefes, e, se não for possível, o resto da cidade?

— Que espécie de mentira? — perguntou ele.

— Não é nenhuma mentira nova, mas da Fenícia[87], coisa já sucedida anteriormente em muitas partes, segundo

[87] A expressão tornou-se proverbial, certamente devido a este passo. A alusão deve ser ao mito dos Espartos, que nasceram armados da terra, a partir dos dentes de dragão semeados no solo de Tebas pelo fenício Cadmo.

contam e fazem crer os poetas, mas que não aconteceu entre nós, nem sei se sucederá, e só se pode acreditar à custa de um sólido poder de persuasão.

— Estás com ar de quem hesita em dizer.

— A minha hesitação parecer-te-á muito natural, quando eu falar.

— Fala sem medo.

— Falarei pois — e, contudo, não sei de que coragem d
nem de que palavras me servirei para me exprimir — e tentarei persuadir, em primeiro lugar, os próprios chefes e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade, de que quanta educação e instrução lhes demos, todas essas coisas eles imaginavam que as experimentavam e lhes sucediam como em sonhos, quando, na verdade, tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas armas e o restante equipamento; e que, depois de eles es- e
tarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra[88].

— Não era sem razão que há pouco te envergonhavas de dizer esta mentira!

— É muito natural — respondi —. Ouve, no entanto, o 415a
resto do mito. «Vós sois efectivamente todos irmãos nesta

[88] Entre os Gregos, os Atenienses e os Arcádios consideravam-se «nascidos da terra» ou autóctones. Por trás desta convicção, os historiadores modernos reconhecem como válida a reminiscência de que só eles não tinham sido expulsos do território pela chamada invasão dórica. O mito da origem do homem no interior da terra figura também no *Protágoras* (320d) e no *Político* (269b).

cidade» – como diremos ao contar-lhes a história – «mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais pre iosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices[89]. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos se-
b melhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo al-
c gum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes dêem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse. Sabes de algum expediente para fazer acreditar neste mito?

[89] Todo o Grego que lesse este passo reconheceria aqui uma curiosa variante do mito das idades do homem, contado pela primeira vez por Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 109-201 (que, aliás, acrescenta às quatro idades designadas por nomes de metais – ouro, prata, bronze e ferro – a idade dos heróis; no mito de Hesíodo, predominantemente e iológico, mistura-se, assim, uma preocupação historicista, pois os heróis são a geração que o precedeu, e que se cobriu de glória em Tebas e Tróia). Quanto ao de Platão, não contém q alquer perspectiva histórica, pois as várias espécies coexistem.

– Nenhum, para que esses homens creiam nele; mas **d**
talvez para os filhos deles, para os que vierem após eles, e os demais homens.

– Isso até seria óptimo para lhes aumentar a dedicação pela cidade e de uns pelos outros. Compreendo mais ou menos as tuas palavras.

– Será conforme os caminhos por onde a fama quiser conduzir esta história. Quanto a nós, depois de armarmos esses filhos da terra, levemo-los para a frente, sob o comando dos chefes. Que venham examinar o lugar da cidade onde acamparão melhor, de onde poderão conter perfeita- **e**
mente os de dentro dela, se alguém não quiser obedecer às leis, e defender-se contra os de fora, se algum inimigo avançar como um lobo contra o rebanho. Depois de terem acampado e feito os devidos sacrifícios, que erijam as tendas. Não é assim?

– É.

– Devem, portanto, ser tais que sejam capazes de proteger da invernia e da canícula?

– Pois não! Referes-te às habitações, segundo me parece?

– Sim – respondi eu – e serão do tipo próprio de militares, e não de homens de negócios.

– Que diferença é essa agora que fazes entre umas e **416a**
outras?

– Tentarei explicar-te. Para os pastores, a coisa mais tremenda e mais vergonhosa de todas é criar cães para os ajudarem a cuidar do rebanho, de tal modo que, devido à falta de disciplina, à fome ou a qualquer outro mau costume, se pusessem eles mesmos a tentar fazer mal às ovelhas e a assemelhar-se a lobos, em vez de cães.

– É tremendo, como não há-de sê-lo?

– Logo, não devemos vigiar por todos os modos, não **b**
vão os nossos auxiliares fazer assim aos seus concidadãos,

visto serem mais fortes do que eles, e, em vez de aliados benevolentes, assemelharem-se a déspotas selvagens?

– Devemos vigiar – confirmou ele.

– Ora eles não estariam apetrechados com a melhor das precauções, se tivessem sido educados de modo realmente perfeito?

– Mas já o foram! – objectou ele.

E eu respondi: – Isso não é conveniente sustentá-lo, meu caro Gláucon. Mas sim aquela afirmação que há pouco
c fizemos, de que devem receber a educação correcta, seja ela qual for, se querem atingir o cume da perfeição no que toca a serem cordatos para com eles mesmos e para com os que estão sob a sua guarda.

– E com razão – confirmou ele.

– Além desta educação, uma pessoa que tem cabeça dirá que devem fornecer-se-lhes habitações e outros bens tais, que não os impeçam de serem os melhores guardiões possí-
d veis, e não os incitem a fazer mal aos demais concidadãos.

– E dirá a verdade.

– Ora vê lá – prossegui eu – se será mais ou menos desta maneira que eles devem viver e habitar, para virem a ter essas qualidades. Em primeiro lugar, nenhum possuirá quaisquer bens próprios, a não ser coisas de primeira necessidade; em seguida, nenhum terá habitação ou depósito algum, em que não possa entrar quem quiser. Quanto a víveres, de que necessitarem atletas guerreiros sóbrios e corajosos, ser-lhes-
e -ão fixados pelos outros cidadãos, como salário da sua vigilância, em quantidade tal que não lhes sobre nem lhes falte para um ano. As suas refeições serão em comum [90], e em comunidade viverão, como soldados em campanha.

[90] Em todo este regime, e particularmente neste ponto, transparece o modelo espartano.

Quanto ao ouro e à prata, dir-se-lhes-á que os têm sempre e na sua alma, divinos e de procedência divina, e para nada carecem do humano, e que seria impiedade poluir aquele que já possuem, misturando-o com a pertença dos mortais, porquanto já muitos crimes ímpios se produziram por causa da moeda do vulgo, ao passo que a deles é **417a**
pura. Mas unicamente a eles, dentre os habitantes da cidade, não é lícito manusear e tocar em ouro e prata, nem ir para debaixo do mesmo tecto onde os haja, nem trazê-los consigo, nem beber por taças de prata ou de ouro; e assim se salvarão, a si e à cidade. Porém, se possuírem terras próprias, habitações e dinheiro, serão administradores dos seus bens e lavradores, em lugar de guardiões, volver-se-ão em déspotas inimigos dos outros cidadãos, em vez de aliados, passarão **b**
toda a vida a odiar e a ser odiados, a preparar conspirações e a ser objecto delas, muito mais receosos dos inimigos internos do que dos externos, e a precipitar-se, eles e o resto da cidade, para a beira da ruína. Portanto, por todos estes motivos – prossegui eu – diremos que é necessário prover deste modo os guardas de habitação e do resto, e legislaremos sobre o assunto ou não?

– Absolutamente – confirmou Gláucon.

LIVRO IV

Tomando a palavra, Adimanto perguntou: — Que dirás **419a**
então em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens nada felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de facto, mas sem que eles usufruam qualquer bem da sua parte, como os outros [1], que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem os seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes e que têm, em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade? Pura e simplesmente, dir-se-á que parecem uma espécie de guardiões assalariados instalados na cidade, sem fazerem mais **420a**
nada senão estar de vigia.

— Sim — confirmei eu —, e ainda por cima ganham o seu sustento, mas não recebem salário nenhum além da alimentação, como os restantes, de tal modo que não lhes será lícito viajar por conta própria, se quiserem, nem dar dinheiro a cortesãs, nem efectuar, em qualquer outro lado que lhes apeteça, aquelas despesas que fazem os homens que são considerados felizes. Estas e outras queixas em grande número, deixaste-as ficar de fora da tua acusação.

[1] Entenda-se «os outros chefes», e não «os outros cidadãos».

— Mas acrescentem-se essas acusações também!

b — Perguntas então que diremos em nossa defesa?

— Pergunto.

— Seguindo pelas mesmas veredas, encontraremos, julgo eu, a resposta a dar. Diremos que não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira. Supúnhamos, na verdade, que seria numa cidade desta espécie que se encontraria mais a justiça, e na mais mal organizada que, inversamente, se acharia a injustiça; observando-as, determinaríamos o
c que há muito estamos a pro urar. Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira. Seguidamente, examinaremos o caso contrário. Era como se estivéssemos a pintar uma estátua [2] e alguém nos abordasse para nos censurar, dizendo que não aplicávamos as tintas mais belas nas partes mais formosas do corpo (de facto, os olhos, sendo a coisa mais linda, não seriam sombreados com cor de púrpura, mas a negro).
d Parece que nos defenderíamos convenientemente replicando: «Meu caro amigo, não julgues que devemos pintar os olhos tão lindos que não pareçam olhos, nem as restantes partes, mas considera se, atribuindo a cada uma o que lhe pertence, formamos um todo belo. E em particular neste caso, não nos forces a atribuir aos guardiões uma ventura tal que os transforme em tudo quando há, excepto em guar-

[2] As estátuas gregas eram pintadas, pelo menos parcialmente, na época clássica. Que o eram na arcaica, provam-no vários dos espécimes encontrados.

diões. Bem sabemos como revestir os lavradores com trajes e
sumptuosos [3], coroando-os de ouro, e mandando-os lavrar a terra conforme lhes apetecer; e como reclinar os oleiros na devida ordem [4], junto do fogo, a beberem regal dos, com a roda ao lado, para quando desejarem trabalhar o barro; e como tornar felizes todos os restantes de maneira idêntica, a fim de que toda a cidade esteja contente. Mas não nos aconselhes a tal. De maneira que, se te obedecêssemos, nem o lavrador será lavrador, nem o oleiro, oleiro, nem ninguém 421a
mais ocupará o seu lugar; e nessa ordenação é que a cidade se origina. Mas dos outros faremos menor conta, porquanto, se os sapateiros se tornarem negligentes e se estragarem, aparentando ser o que não são, não é desgraça nenhuma para a cidade; porém, se os guardiões das leis e da cidade só o forem na aparência, vês bem que a deitam toda a perder de lés a lés, e que, inversamente, só eles detêm o poder de a administrarem bem e de a fazerem feliz». Portanto, se somos nós que formamos guardiões a valer, que de modo algum façam mal ao Estado, quem vier cá falar daquela histó- b
ria dos lavradores e dos que se banqueteiam como se estivessem a gozar numa festa, e não numa urbe, poderá estar a falar de outra coisa, mas não de uma cidade. Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade, ou se se deve ter em consideração a cidade inteira, para que ela a alcance, e forçar os auxiliares e os guardiões a proceder assim c

[3] A ξυστίς de que fala o texto era uma veste ou manto de púrpura, usada por reis ou cavaleiros nas procissões.

[4] A expressão do original significa literalmente «da esquerda para a direita», ordem pela qual era servido o vinho nos banquetes gregos. Este pormenor de etiqueta acentua o ridículo da situação imaginada.

e persuadi-los, a fim de que sejam os melhores artistas no seu mester, e assim em todas as profissões; e deste modo, quando toda a cidade tiver aumentado e for bem administrada, consentir a cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza.

– Parece-me que dizes bem.

– Acaso te parece conveniente – prossegui eu – exprimir uma opinião irmã destas?

– Qual é ela?

d – Observa os outros artífices, se é isso que os corrompe, de molde a tornarem-se maus.

– Isso, quê?

– A riqueza – respondi – e a pobreza.

– Como assim?

– Da seguinte maneira. Se um oleiro enriquecer, achas que ainda quererá cuidar da sua arte?

– De modo algum – replicou.

– Tornar-se-á preguiçoso e descuidado, mais do que era?

– Muito mais, sem dúvida.

– Portanto torna-se um oleiro pior?

– Muito pior.

– Além disso, se, devido à sua pobreza, não tiver à mão utensílios ou qualquer outro objecto para o seu mester, exe-

e cutará obras piores, e ensinará a serem piores artífices os filhos ou quaisquer outros que aprendam com ele.

– Como não?

– Pelas duas razões, por conseguinte, a pobreza e a riqueza, são piores as obras e são-no os próprios artífices.

– Assim parece.

– E descobrimos outra coisa pela qual os artistas têm de estar de atalaia com todo o empenho, a fim de que se não introduza na cidade sem eles darem conta disso.

– Que coisa é?

– A riqueza – respondi – e a pobreza. Uma, porque dá 422a
origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade.

– Exactamente – confirmou ele –. Considera, no entanto, ó Sócrates, como é que a nossa cidade será capaz de entrar em combate, visto que não possui riqueza, especialmente se se vir forçada a lutar contra um Estado grande e rico?

– É evidente – respondi – que lutar contra uma cidade destas é assaz difícil, mas contra duas é mais fácil. b

– Como dizes?

– Em primeiro lugar – disse eu – se for necessário combater, acaso não terão de lutar contra homens abastados, sendo eles mesmos atletas guerreiros?

– Pois claro.

– Ora bem, Adimanto! Não te parece que um só pugilista, treinado para esse efeito o melhor possível, facilmente combaterá contra dois pugilistas ricos e gordos?

– Talvez não, pelo menos se for ao mesmo tempo.

– Nem que lhe fosse possível fugir ao primeiro e, voltando-se, bater no que vai em sua perseguição, e repetir este c
feito amiúde, com sol e com um calor abrasador? Porventura um homem destes não dominaria até mais daquela espécie?

– Sem dúvida, que não seria nada de admirar.

– Mas não achas que os ricos têm mais conhecimento da teoria e da prática da luta do que da guerra?

– Acho, sim.

– É verosímil, por conseguinte, que os nossos atletas facilmente lutarão contra o dobro e até o triplo deles.

– Concordo contigo – respondeu – pois me parece que falas acertadamente.

d — E se eles mandassem uma embaixada à outra cidade dizendo com verdade: «Nós não nos servimos do ouro nem da prata para nada, nem isso nos é lícito, mas a vós é-o. Combatei, pois, ao nosso lado e ficai com o que é dos outros» — supões que alguém, ao ouvir isto, preferiria lutar contra cães fortes e esguios a guerrear, com auxílio destes cães, contra ovelhas pingues e tenras?

— Não me parece. No entanto, se amontoarem numa e só cidade as riquezas das restantes, repara que daí não advenha perigo para a que não é abastada.

— Tens sorte — repliquei — em achares que vale a pena dirigirmo-nos a outra cidade sem ser esta, tal como nós estávamos a organizá-la.

— Então porque não? — perguntou ele.

— É mais amplo — respondi — o nome que deve dar-se às outras cidades. Porquanto cada uma delas é, como diz o provérbio, não uma cidade, mas muitas[5]. São pelo menos duas, inimigas uma da outra, uma dos pobres e outra dos ri-
423a cos! Em cada uma destas duas há muitas outras. Se as tratares como sendo uma só, enganas-te redondamente; se as tratares como sendo numerosas, dando a umas os haveres, a força ou mesmo as pessoas das outras, terás sempre muitos aliados, mas poucos inimigos. E, enquanto a tua cidade for sensatamente administrada, como determinámos há pouco, será a maior, não digo quanto à forma, mas grande no verdadeiro sentido da palavra, ainda que conste apenas de mil

[5] Segundo o escoliasta e de acordo com lexicógrafos antigos, este provérbio alude a um jogo do tipo do das damas, cujo tabuleiro estava dividido em sessenta sectores, cada um dos quais representava uma cidade.

guerreiros. Na verdade não encontrarás facilmente uma cidade assim grande nem entre os Gregos, nem entre os bárbaros, embora pareça haver muitas muito maiores ainda b
do que esta. Ou é outra a tua opinião?

— Por Zeus que não!

— Este seria, portanto — prossegui eu — o mais belo limite para os nossos chefes imporem à grandeza que a cidade deve ter; e, uma vez atingida ela, para a quantidade de território que devem reservar, deixando o restante.

— Que limite?

— Em minha opinião, o seguinte: até onde puder aumentar permanecendo unida, até aí pode crescer; para além disso, não.

— Muito bem! c

— Por conseguinte, imporemos ainda outro preceito aos guardiões: que velem com todo o empenho por que a cidade não seja pequena nem grande só de aparência, mas suficiente e unida.

— E talvez seja de pouca monta o preceito que lhes impomos!

— De menor monta ainda será aquele de que anteriormente fizemos menção, quando dissemos que, se nascer algum filho inferior aos guardiões, deve ser relegado para as outras classes, e, se nascer um superior das outras, deve ser d
levado para a dos guardiões. Isto queria demonstrar que mesmo os outros cidadãos devem ser encaminhados para a actividade para que nasceram, e só para ela, a fim de que cada um, cuidando do que lhe diz respeito, não seja múltiplo, mas uno, e deste modo, certamente, a cidade inteira crescerá na unidade, e não na multiplicidade.

— Aí está, de facto, um preceito mais diminuto do que o outro!

– Os preceitos que lhes impomos, meu bom Adimanto, não são, como poderia julgar-se, numerosos nem grandiosos, mas todos muito reduzidos, desde que guardem a grande norma proverbial, ou melhor, uma norma que não é grande, mas adequada.

– Qual é ela? – perguntou.

– A instrução – respondi – e a educação. Efectivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos à margem, como a posse das mulheres, casamentos e procriação, pois todas essas coisas devem ser, o mais possível, comuns entre amigos, como diz o provérbio.

– Seria perfeitíssimo.

– Ora pois – continuei – a república, uma vez que esteja bem lançada, irá alargando como um círculo. Efectivamente, uma educação e instrução honestas que se conservam tornam a natureza boa, e, por sua vez, naturezas honestas que tenham recebido uma educação assim tornam-se ainda melhores que os seus antecessores, sob qualquer ponto de vista, bem como sob o da procriação, tal como sucede com os outros animais.

– É natural – confirmou ele.

– Portanto, resumindo em poucas palavras, devem os encarregados da cidade apegar-se a este sistema de educação, a fim de que não lhes passe despercebida qualquer alteração, mas que a tenham sob vigilância em todas as situações, para que não haja inovações contra as regras estabelecidas na ginástica nem na música. Acautelem-se o mais possível, com receio de, se alguém disser que [6]

[6] *Odisseia* I. 351-352 (com ligeira alteração do texto homérico – cf. supra, n. 25 ao Livro II). As palavras são ditas por Telémaco a sua mãe, em defesa do aedo, que, ao improvisar sobre o regresso dos heróis de Tróia, avivara a mágoa de Penélope.

os homens apreciam acima de tudo o canto
que tiver mais novidade,

se julgar talvez que o poeta quer referir-se não a cantos novos, mas a uma maneira nova de cantar, e que a elogia. Tal coisa não deve louvar-se nem entender-se assim, porquanto deve ter-se cuidado com a mudança para um novo género musical, que pode pôr tudo em risco. É que nunca se abalam os géneros musicais [7] sem abalar as mais altas leis da cidade, como Dâmon [8] afirma e eu creio.

– Inclui-me também – interrompeu Adimanto – entre os que estão persuadidos disso.

– Logo, o posto de guarda devem eles erigi-lo, ao que parece, nesse lugar: na música.

– Não é por aí que a inobservância das leis facilmente se infiltra passando despercebida.

– É – confirmei eu – a modo de brincadeira, e como quem não faz nada de mal.

– Nada mais faz, na realidade, do que introduzir-se aos poucos, deslizando mansamente pelo meio dos costumes e usanças. Daí deriva, já maior, para as convenções sociais; das convenções passa às leis e às constituições com toda a

[7] Discute-se se os τρόποι musicais de que se fala no texto seriam, como no tempo de Aristides Quintiliano, as três espécies de composição (nómica, ditirâmbica, trágica) ou se tal divisão não estaria ainda estabelecida. A conotação ética dos géneros musicais entre os Gregos – a despeito de algumas tentativas modernas para a negar – está amplamente documentada em textos do próprio Platão (cf. *Leis* 700a-701d), bem como em outros autores antigos.

[8] Sobre Dâmon, vide supra, n. 63 ao Livro III.

insolência, ó Sócrates, até que, por último, subverte todas as coisas na ordem pública e na particular.

— Seja! — disse eu —. É assim mesmo?

— Parece-me — repliquei.

— Portanto, como dizíamos de início, os nossos filhos devem logo participar em jogos mais conformes com a lei,
425a pensando que, se eles lhe forem contrários, é impossível que daí se formem homens cumpridores da lei e honestos.

— Como não?

— Quando, portanto, as crianças principiam por brincar honestamente, adquirem, através da música, a boa ordem e, ao contrário daqueles [9], ela acompanha-os para toda a parte, e, com o seu crescimento, endireita qualquer coisa que anteriormente tenha decaído na cidade.

— É verdade.

— E sem dúvida descobrirão aquelas leis, que pareciam pequenas, e que os seus antecessores tinham deitado todas a perder.

— Quais?

b — As seguintes: o silêncio que os mais novos devem guardar perante os mais velhos; o dar-lhes lugar e levantarem-se; os cuidados para com os pais; o corte de cabelo, o traje, o calçado, e toda a compostura do corpo, e demais questões desta espécie [10]. Ou não achas?

— Acho, sim.

— Legislar sobre o assunto seria ingénuo, a meu ver, porquanto as disposições estabelecidas não se realizariam nem se manteriam, oralmente nem por escrito.

[9] Entenda-se: do caso mencionado em 424d.

[10] Compare-se este trecho com Aristófanes, *Nuvens* 961-1023, onde se exprimem opiniões semelhantes.

— Como o fariam, efectivamente?

— Parece-me, Adimanto, que o impulso que cada um tomar com a educação, determinará o que há-de seguir. Ou c
cada ovelha não busca sempre sua parelha [11]?

— Sem dúvida.

— E, segundo julgo, poderíamos dizer que, por último, atingirá um ponto perfeito e sólido, seja bom ou o contrário disso.

— Porque não?

— Portanto — insisti eu — não tentarei, por esse motivo, legislar sobre tais questões.

— É natural.

— Olha ainda, em nome dos deuses! — disse eu —. Essas questões de negócio relativas a contratos que fazem as diferentes classes na praça, umas com as outras, e, se quiseres, os d
contratos de mão-de-obra, as ofensas e tratamentos injuriosos, instauração de processos e nomeação de jurados, e, se acaso for necessário, a exacção e pagamento de impostos na praça ou no porto, ou em geral, a regulamentação do mercado, da cidade, do porto e tudo o mais dessa espécie — aventurar-nos-emos a propor qualquer legislação sobre essas questões?

— Não vale a pena estabelecer preceitos para homens de bem [12], porque facilmente descobrirão a maior parte das e
leis que é preciso formular em tais assuntos.

— Sim, meu amigo, se o deus lhes conceder a preservação das leis que anteriormente analisámos.

[11] Literalmente: «ou o igual não chama sempre pelo que é igual?»

[12] Mais uma vez traduzimos assim a expressão καλὸς κἀγαθός (cf. supra, nn. 68 e 85 ao Livro III).

– Se não – contrapôs ele – passarão a vida sempre a fazer leis dessa espécie e a corrigi-las, supondo que atingem a perfeição.

– Queres dizer que tais pessoas viverão como aqueles doentes que, por falta de temperança, não querem sair de uma dieta que faz mal.

– Exactamente.

426a – Ora pois essas pessoas passam sem dúvida uma vida encantadora. Tratam-se, sem conseguir nenhum resultado, a não ser tornar os seus padecimentos mais variados e maiores, e sempre com a esperança de que, se alguém lhes aconselhar um remédio, ficarão sãos, graças a ele.

– São assim tal qual, efectivamente, os padecimentos de tais doentes.

– Pois então! – tornei eu –. Não é encantador da parte deles o facto de considerarem o seu maior inimigo quem lhes disser a verdade: que, enquanto não deixarem de se embriagar, de comer à farta, de se entregarem à luxúria e à ociosidade, de nada lhes valerão remédios, nem cautérios,
b operações, cantilenas, amuletos ou outras coisas da mesma espécie?

– Encantador, não é nada! – replicou ele –. Porque zangar-se com quem fala para nosso bem não tem qualquer encanto.

– Não és apologeta, ao que parece, de homens desta espécie.

– Por Zeus que não!

– Tão-pouco colherá os teus louvores a cidade que proceder, toda ela, como há pouco referimos. Ou não te parece que fazem o mesmo que esses doentes todas aquelas cidades mal administradas, que proclamam publicamente aos
c seus cidadãos que não podem tocar no conjunto da constituição da urbe, sob pena de morte, se o fizerem, mas que quem tratar de modo muito agradável os seus concidadãos que vivem nesse regime, e se precipitar a ser-lhes agradável e a antecipar a realização dos seus desejos, e for hábil em lhes dar cumprimento, esse será um homem de valor, de grande saber e honrado por eles?

– É isso mesmo que elas me parecem fazer, e em nada lhes concedo os meus louvores.

– E os que querem e se empenham em servir cidades **d**
destas? Não admiras a sua coragem e complacência?

– Admiro, sim, excepto aqueles que são enganados por eles, e julgam que são políticos de verdade, só porque gozam dos louvores da maioria.

– Que queres dizer? Não perdoas a esses homens? Ou pensas que é possível que um homem que não saiba medir, se muitas outras pessoas do mesmo jaez lhe disserem que **e**
tem quatro côvados [13], não forme tal opinião sobre si mesmo?

– Eu cá penso que não.

– Logo, não te zangues com eles. É que na verdade, tais homens são as pessoas mais encantadoras que há, quando estabelecem leis sobre as questões que há pouco analisámos e as corrigem, sempre na convicção de que encontrarão um termo para as fraudes nos contratos e nos assuntos que acabo de referir, sem perceberem que, na realidade, estão a tentar cortar as cabeças da Hidra [14].

---

[13] A medida de comprimento que em ático se chama πῆχυς equivale a 3/2 pés (o pé oscilava entre 0,297 m e 0,355 m). Adam supõe que Platão não quis, propositadamente, supor uma altura demasiado fora do comum.

[14] A famosa Hidra de Lerna era uma cobra venenosa com muitas cabeças. Cada vez que uma era cortada, nasciam duas. Um dos trabalhos de Hércules consistiu em livrar a Grécia desse monstro.

427a — Realmente, não fazem outra coisa.

— Eu, por conseguinte, não pensaria que um legislador autêntico devesse ocupar-se desta espécie de leis e de administração, quer numa cidade mal governada, quer numa que o seja bem — naquela, porque são inúteis e sem alcance, nesta porque qualquer pessoa descobrirá parte delas, e o resto surgirá espontaneamente dos costumes tradicionais.

b — Então que é que nos resta ainda fazer em matéria de legislação?

E eu respondi: — A nós, nada, mas a Apolo de Delfos competem as mais elevadas, mais belas e mais importantes das disposições legais.

— Quais? — perguntou ele.

— A edificação de templos, sacrifícios e outros actos de culto aos deuses, divindades e heróis. E ainda a sepultura dos finados, e toda a assistência que deve prestar-se-lhes para tornar propícios os que estão no além. Sobre estes assuntos nada sabemos, e ao fundarmos a cidade, a ninguém
c mais obedeceremos, se tivermos senso, nem seguiremos outro guia, senão o da nossa pátria. Pois sem dúvida é este deus que, em todos estes assuntos, é o intérprete nacional para todos os homens, quando profetiza sentado no *omphalos*, no centro da terra[15].

[15] Estamos perante um dos mais impressionantes testemunhos sobre a importância do oráculo de Delfos, e até sobre a sua universalidade. Segundo uma lenda transmitida por Estrabão (IX. 3. 6), duas águias mandadas por Zeus do extremo oriente e do ocidente tinham-se encontrado nesse local, o que provava ser aí o centro da terra. O facto era assinalado pela presença do *omphalos* (ou «umbigo»), de que fala o nosso texto. Era uma pedra cónica, de mármore, referida também por Pausânias X. 16. 3, de que se conserva cópia no Museu de Delfos.

— Dizes bem. E é assim que se deve fazer.

— Temos portanto a tua cidade já fundada, ó filho de d
Aríston. E agora, depois disto, repara bem nela. Arranja em qualquer parte a luz suficiente, chama o teu irmão, Polemarco e os outros, a ver se conseguimos descortinar onde poderá estar a justiça, e onde a injustiça, e em que diferem uma da outra, e qual das duas deve possuir quem quiser ser feliz, quer passe ou não despercebido a todos os deuses e homens.

— Estás a falar sem sentido — disse Gláucon —. Pois prometeste que tu é que havias de investigar, e a título de que
não seria piedoso, da tua parte, não socorrer a justiça com e
toda a tua capacidade.

— Lembras uma coisa que é verdadeira, e assim se deve fazer, mas é preciso que vós ajudeis.

— Assim faremos.

— Espero, por conseguinte — prossegui eu — descobri-lo deste modo. Creio que a nossa cidade, se de facto foi bem fundada, é totalmente boa.

— É forçoso que sim.

— É, portanto, evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa[16].

— É evidente.

— Logo, se encontrarmos nela qualquer destas virtudes, o que resta será o que não encontrarmos.

— Claro. 428a

[16] O passo é geralmente considerado como a mais antiga enumeração das quatro virtudes cardiais, embora a doutrina em si possa ser pitagórica. Note-se, no entanto, que algo de semelhante está já em Píndaro, *Ístmicas* VIII. 24-25a, e em Ésquilo, *Os Sete contra Tebas* 610.

– Portanto é como se, dentre quatro coisas, procurássemos uma delas, em qualquer lado, e, logo que a reconhecêssemos, dar-nos-íamos por satisfeitos. Mas, se anteriormente conhecêssemos as três, devido a isso mesmo, descobriríamos o que procurávamos. Pois é manifesto que já não havia mais por onde escolher, senão o que restava.

– Dizes bem.

– Logo, também neste assunto, uma vez que se dá o caso de serem quatro as coisas, não deveremos conduzir a nossa investigação desta maneira?

– É evidente que sim.

– Ora nesta questão, parece-me que se evidencia em
b primeiro lugar a sabedoria. E algo de estranho se manifesta a seu respeito.

– O quê? – perguntou ele.

– A cidade que analisámos parece-me ser realmente sábia, uma vez que é ponderada, não é?

– É.

– Ora pois, essa mesma qualidade, a ponderação, é evidente que é uma espécie de ciência. Efectivamente, não é pela ignorância, mas pela ciência, que se delibera bem.

– É evidente.

– Mas na cidade há muitas e variadas espécies de ciências.

– Como não há-de haver?

– Porventura será devido à ciência dos carpinteiros que a cidade deve proclamar-se sábia e ponderada?

c – De modo algum deverá sê-lo, devido a ela, mas dir-se-á que possui a ciência da construção.

– Então é graças à ciência dos utensílios de madeira, quando delibera sobre a maneira de os trabalhar o melhor possível, que a cidade deve apelidar-se de sábia?

– Seguramente que não.

– Pois então! É devido à ciência de trabalhar objectos de bronze ou de qualquer substância semelhante?

– De nenhuma delas.

– Nem devido à que diz respeito à produção dos frutos da terra, que seria o saber agrícola.

– Acho que sim.

– E então? – continuei eu –. Existe alguma ciência, na cidade que há pouco fundámos, em alguns dos seus cidadãos, pela qual delibere, não sobre qualquer pormenor **d**
que nela se encontre, mas sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades?

– Existe, sim senhor.

– Qual é ela? – perguntei eu –. E em quem existe?

– Essa ciência é a da vigilância – respondeu ele –, e encontra-se naqueles chefes que agora mesmo classificámos de guardiões perfeitos.

– Devido então a essa ciência, como denominas a cidade?

– Ponderada, e sábia de verdade.

– Crês que teremos na cidade mais ferreiros ou verda- **e**
deiros guardiões?

– Ferreiros, e muitos mais.

– Logo, de todos aqueles que, por serem possuidores de uma ciência, dela tiram a sua denominação, os menos numerosos de todos seriam os guardiões?

– Muito menos, sem dúvida.

– Por conseguinte, é graças à mais diminuta classe e sector, e à ciência que encerra, ao que ocupa a sua presidência e chefia, que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia. E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça, a quem **429a**

compete participar desta ciência, a única dentre todas as ciências que deve chamar-se sabedoria.

– É exactamente como dizes.

– É esta então uma das quatro virtudes. Descobrimo-la não sei de que maneira, a ela e ao lugar da cidade onde mora.

– A mim afigura-se-me que está satisfatoriamente descoberta.

– Mas realmente, a coragem e o ponto onde reside, essa virtude pela qual a cidade merece o nome de corajosa, não é nada difícil de discernir.

– Como assim?

b – Quem diria que uma cidade é cobarde ou corajosa, atendendo a qualquer outra coisa que não seja aquele sector que luta e combate por ela?

– Ninguém atentaria noutra coisa.

– Não julgo, com efeito, que os outros habitantes, quer sejam cobardes ou corajosos, possam ser senhores de lhe atribu r uma ou outra dessas propriedades.

– Pois não.

– Logo, a cidade é corajosa numa das suas partes, pelo facto de aí armazenar energia tal que preservará através de
c todas as vicissitudes a sua opinião sobre as coisas a temer, que são tais e quais as que o legislador proclamar na educação. Ou não chamas a isto coragem?

– Não entendi completamente o que disseste. Ora diz outra vez.

– Afirmo que a coragem é uma espécie de salvação.

– Mas que espécie de salvação?

– A da opinião que se formou em nós, por efeito da lei, graças à educação, sobre as coisas a temer que existem, e a sua qualidade. Por «salvação através de todas as vicissitudes», entendia eu o facto de uma pessoa a conservar no meio dos

desgostos, dos prazeres, dos desejos e dos temores, sem a d
abandonar. Se quiseres, vou explicar-te por meio de uma comparação.

– Quero, sim.

– Ora tu sabes que os tintureiros, quando querem tingir a lã para ficar de cor de púrpura, primeiro escolhem, dentre todos os coloridos, uma só espécie, a branca; seguidamente preparam-na, aplicando-lhe não pequeno tratamento, a fim de que se imbua dessa cor o mais possível. E então é que a mergulham no tinto. E, se alguma coisa for tingida segundo este processo, o tinto torna-se indelével, e a e
lavagem, com ou sem detergentes, não é capaz de lhe tirar a cor. Aquilo que o não for, sabes como fica, quando se tingem lãs de outras cores, ou até quando, mesmo a que é branca, não foi preparada.

– Sei que desbota e fica ridícula.

– Supõe, portanto, que ta bém nós realizámos uma coisa parecida, na medida das nossas forças, quando seleccionámos os guerreiros e os educámos pela música e 430a
pela ginástica. Não julgues que planeámos outra coisa que não fosse imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével, quer sobre as coisas a temer, quer sobre as restantes, devido a terem tido uma natureza e uma educação adequadas. E também para que o seu tinto não desbote com aqueles detergentes que são terríveis para tirar a cor – o prazer, de efeito mais temível do que qualquer soda [17] ou barrela [18], o desgosto, o temor e o desejo, que o b

[17] Era uma espécie de bicarbonato de soda natural, cujo nome em grego deriva de Χαλέστρα, um lago da Macedónia junto do qual se encontrava o produto. Fazia as vezes do sabão.

[18] Mais exactamente, as cinzas com que se preparava a barrela.

são mais do que qualquer outro detergente. É, pois, a uma força desta ordem, salvação em todas as circunstâncias de opinião recta e legítima, relativamente às coisas temíveis e às que não o são, que eu chamo coragem e tenho nessa conta, se não tens nada a opor.

– Não tenho nada. Parece-me, efectivamente, que não consideras nada legítima [19] a opinião recta acerca destes mesmos assuntos, quando formada sem o auxílio da educação, como é o caso da dos animais e dos escravos, e achas que deve dar-se-lhe qualquer outro nome, menos o de coragem.

c – É exactamente como dizes.

– Aceito, por conseguinte, que seja isso a coragem.

– Aceita-a então, como sendo a coragem política, e terás razão em fazê-lo. Mas para outra vez, se quiseres, havemos de analisá-la ainda melhor. Porque agora não é esse o objecto da nossa investigação, mas sim a justiça. Relativamente, pois, àquela indagação, basta, em meu entender.

– Dizes bem.

– Há, portanto, ainda duas virtudes a examinar na
d cidade, a temperança e a que é causa de toda esta investigação, a justiça.

– Absolutamente.

– Como havemos, pois, de descobrir a justiça, sem tratarmos da temperança?

– Eu, por mim, não sei; nem queria que ela nos aparecesse antes de estudarmos a temperança. Se queres ser-me agradável, examina esta antes daquela.

[19] Esta tradução, que corresponde ao texto de Burnet, não dá um sentido muito satisfatório. Adam e outros editores preferem, ao νόμιμον («legítimo») dos manuscritos, a variante μόνιμον («estável») de Estobeu.

– Claro que quero, se não, seria injusto. e

– Repara então.

– Vamos ver – disse eu –. Vista de onde estamos, assemelha-se, ainda mais que nos casos anteriores, a um acorde [20] e a uma harmonia.

– Como?

– A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, «ser senhor de si», e empregam outras expressões no género que são como que vestígios desta virtude. Não é assim?

– Exactissimamente.

– Ora a expressão, «ser senhor de si» não é ridícula? Com efeito, quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é à **431a** mesma pessoa que se faz referência em todos estes casos.

– Pois não?

– Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso «ser senhor de si» – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se **b** encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino.

[20] A palavra grega que assim traduzimos, συμφωνία, pode designar a consonância das notas da oitava, e bem assim de outros intervalos musicais. O filósofo serve-se desta imagem para preparar a definição de temperança (σωφροσύνη), que apresenta a seguir.

– Também me parece que deve ser isso.

– Olha então para a nossa nova cidade, e descobrirás nela a presença de uma destas condições. Dirás que é com justiça que ela é proclamada senhora de si, se realmente se deve denominar temperante e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior.

– Estou a olhar, e acho que dizes a verdade.

– Ora desejos, prazeres e penas, em grande número e de todas as espécies, seria coisa fácil de encontrar,
c sobretudo nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouca monta a que chamam livres [21].

– Absolutamente.

– Mas sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a recta opinião, em pouca gente os encontrarás, e só nos de natureza superior, e formados por uma educação superior.

– É verdade.

– Não vês também que na tua cidade os desejos da
d multidão dos homens de pouca monta são subjugados pelos desejos e pelo bom senso dos que são menos e melhores?

– Vejo, sim.

– Se, por conseguinte, se deve classificar alguma cidade como senhora dos seus prazeres e desejos e de si mesma, é esta que assim se deve denominar.

– Absolutamente, na verdade.

– Acaso não lhe chamaremos também temperante, devido a todos estes factos?

– Claro que sim.

– Ora se, noutra cidade, existir o mesmo parecer em
e governantes e governados, sobre a espécie de pessoas que

[21] O epíteto é irónico, porquanto o autor só declara livre quem não serve os seus desejos.

devem exercer o poder, também na nossa isso seria possível. Ou não te parece?

– Seguramente que sim.

– Em quais dos cidadãos dirás então que existe a temperança, quando eles se comportam deste modo? Nos governantes ou nos governados?

– Nuns e noutros – respondeu ele.

– Vês então – repliquei eu – que adivinhámos correctamente há bocado, ao dizer que a temperança se assemelha a uma harmonia?

– E porquê?

– Porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tornavam, uma **432a**
sábia, a outra corajosa, que a temperança actua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava [22], tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseres, à força, ou se quiseres, à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo.

– Sou inteiramente dessa opinião. **b**

– Seja – continuei eu –. Pusemos a descoberto três coisas na nossa cidade, segundo nos parece. Quanto à espécie que resta, pela qual a cidade participa ainda da virtude, que poderá ela ser? É evidente que será a justiça.

– É evidente.

[22] Os Gregos chamavam à oitava o mais belo acorde.

– Ora pois, Gláucon, agora temos de nos postar em círculo à volta da moita, como caçadores, de espírito atento[23], não vá a justiça fugir por qualquer lado, tornar-se
c invisível e desaparecer. Pois é evidente que ela anda aí por qualquer canto. Olha então e esforça-te por a descortinares, a ver se a avistas antes de mim e me prevines.

– Quem dera! – exclamou ele –. Mas se, em vez disso, te servires de mim como de um seguidor, capaz de ver o que lhe apontarem, achar-me-ás muito satisfatório.

– Vem atrás de mim – disse eu – depois de teres feito a tua oração comigo[24].

– Assim farei; guia-me somente.

– Não há dúvida que o lugar é inacessível e sombrio, pois é escuro e difícil para a batida. Mas, seja como for, temos de avançar.

d – Temos de avançar – concordou ele.

Depois de ter olhado também, exclamei: – Olha! Olha! O Gláucon! Estamos quase a apanhar o rasto, e penso que não há-de escapar-nos de modo algum!

– Dás boas notícias! – respondeu ele.

– Realmente – exclamei – não há dúvida que somos bem tolos!

– Então?

[23] Este modo de caçar consistia em lançar uma rede à volta da moita onde se escondia a lebre, e aguardar em círculo que ela se escapasse (Xenofonte, *De Ven.* VIII. 4-8 – citado por Adam *ad loc.*).

[24] Segundo o mesmo opúsculo de Xenofonte (*De Ven.* VI. 13), citado também por Adam *ad loc.*, a oração dirigia-se a Apolo e Ártemis, para que a caçada fosse proveitosa.

– Meu caro, há muito, desde o começo, que esta questão parece andar a rolar à frente dos nossos pés, sem que nós a víssemos, fazendo em vez disso uma ridícula figura! Tal como aqueles que às vezes andam à procura do **e** que têm nas mãos, também nós não olhávamos para ela, e examinávamos o que estava mais longe. Foi talvez por aí que a questão nos escapou.

– Que queres dizer com isso?

– O seguinte: que me parece que há muito estamos a falar e a ouvir falar sobre o assunto, sem nos apercebermos de que era da justiça que de algum modo estávamos a tratar.

– Longo proémio – exclamou ele – para quem deseja escutar!

– Mas escuta, a ver se eu digo bem. O princípio que de **433a** entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundámos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada.

– Dissemos isso, efectivamente.

– Além disso, que executar a tarefa própria, e não se meter nas dos outros, era justiça. Essa afirmação escutámo-la a muitas outras pessoas, e fizemo-la nós mesmos muitas **b** vezes.

– Fizemos, sim.

– Logo, meu amigo, esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça: o desempenhar cada um a sua tarefa. Sabes em que me baseio?

– Não – respondeu ele –. Diz lá!

– Afigura-se-me – expliquei – que o que restava na cidade, daquilo que examinámos – a temperança, a coragem e a sabedoria – era o que dava a todas essas qualidades a força para se constituírem, e, uma vez constituídas, as preservava enquanto se mantivesse nelas. Ora nós dissemos
c que a justiça havia de ser o que restava, se descobríssemos as outras três.

– Forçosamente.

– Mas na verdade – prossegui eu – se fosse preciso julgar qual destas qualidades, pela sua presença, faz com que a nossa cidade seja boa, seria difícil de distinguir se era a concordância de opiniões dos governantes e dos governados, se a preservação, mantida entre os guerreiros, da opinião legítima acerca do que se deve ou não recear, ou
d a sabedoria e vigilância existentes nos chefes, ou se o que a torna mais perfeita é a presença, na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante, no governado, da noção de que cada um faz o que lhe pertence, e não se mete no que é dos outros.

– É difícil distinguir – confirmou ele –. Como não o seria?

– Logo, a força que leva cada um a manter-se nos limites da sua tarefa rivaliza, ao que parece, relativamente à virtude da cidade, com a sabedoria, temperança e coragem da mesma.

– Sim, e muito.

– E não porias a justiça como rival destas para dar
e virtude à cidade?

– Absolutamente.

– Repara então neste ponto, a ver se manténs a tua opinião. Vais incumbir os chefes da cidade de administrar a justiça?

– Sem dúvida.

– E eles, nos seus julgamentos, acaso pretendem qualquer outra coisa de preferência a isto: evitar que cada um detenha bens alheios ou seja privado dos próprios?

– Não; é isso que eles pretendem.

– Considerando que é uma coisa justa?

– Sim.

– E deste modo se concordará que a posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete **434a**
constituem a justiça.

– Sim.

– Ora vê lá se pensas o mesmo que eu. Se um carpinteiro experimentar fazer o trabalho de um sapateiro, ou um sapateiro o de um carpinteiro, trocando os utensílios respectivos ou salários, ou se o mesmo homem tentar exercer ambos os ofícios, ou se fizerem as outras mudanças[25], porventura achas que o facto causará grande prejuízo à cidade?

– De modo algum – respondeu.

– Mas quando, penso eu, um homem for, de acordo com a sua natureza, um artífice ou negociante qualquer, e depois, exaltado pela sua riqueza, pela multidão, pela força **b**
ou qualquer atributo deste género, tent r passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro para a dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permutem entre si instrumentos e honrarias, ou quando o mesmo homem tentar exercer estes cargos todos ao mesmo tempo, – nesse caso penso que também acharás que esta mudança e confusão serão a ruína da cidade.

[25] Entenda-se «as outras», por oposição à que Sócrates vai mencionar a seguir.

– Absolutamente.

– Logo, a confusão e mudança destas três classes umas
c para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos.

– Inteiramente.

– O maior dos danos para com a sua cidade, não dirás que é a injustiça?

– Como não?

– Por conseguinte, é isso a injustiça. E agora digamos a inversa: se a classe dos negociantes, auxiliares e guardiões se ocupar das suas próprias tarefas, executando cada um deles o que lhe compete na cidade, não se verificaria o contrário do caso anterior, a existência da justiça, e isso não tornaria a cidade justa?

d – Não me parece que possa ser de outra maneira, senão dessa.

– Não o afirmemos com toda a segurança, mas, se reconhecermos que esta concepção, passando a cada indivíduo em particular, também aí será justiça, já concordaremos – pois porque não o diremos? Caso contrário, então examinaremos qualquer outra questão. Mas agora, levemos a cabo esta investigação, da qual pensávamos que, se tentássemos contemplar a justiça num dos seus maiores possuidores, antes de a vermos aí, se tornaria mais
e fácil vê-la num indivíduo. E pareceu-nos que tal possuidor era a cidade, e assim fundámos uma o melhor possível, perfeitamente cientes de que a justiça estaria nela, se fosse boa. Aquilo que aí se nos revelou, vamos transferi-lo para o indivíduo, e, se se acertar, bom será. Mas se a justiça se manifestar como algo de diferente no indivíduo, regressaremos novamente à cidade, para tirar a prova, e em
435a breve, comparando-as e friccionando-as uma contra a outra,

como de uma pederneira[26], faremos saltar a faísca da justiça. E, depois de ela se ter tornado bem visível, fixá-la-emos em nós mesmos.

– Apontas um bom método, e é assim que deve fazer-se.

– Ora pois – prossegui eu – se uma pessoa nomear da mesma maneira uma coisa, quer seja maior ou menor, serão diferentes, na medida em que são designadas da mesma maneira, ou semelhantes?

– Semelhantes – respondeu.

– Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à b
noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela.

– Será semelhante.

– Mas a cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentro dela três espécies de naturezas, que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria; e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia, devido a outras disposições e qualidades dessas mesmas espécies.

– É verdade.

– Logo, meu amigo, entenderemos que o indivíduo, que tiver na sua alma estas mesmas espécies, merece bem, c
devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade.

– É absolutamente forçoso – confirmou ele.

– Ora lá caímos nós, meu caro amigo, numa questão de pouca monta sobre a alma: saber se possui em si três partes ou não.

---

[26] No texto diz-se «como de pauzinhos», pois se usava esfregar pedacinhos de madeira um no outro para produzir lume.

— Não me parece nada que seja de pouca monta. Porquanto talvez seja verdadeiro, ó Sócrates, o provérbio que diz que as coisas belas são difíceis.

— Assim parece — repliquei eu —. Mas fica a sabê-lo
d bem, ó Gláucon, que, em minha opinião, com os métodos de que estamos a servir-nos agora na discussão, jamais atingiremos rigorosamente o nosso fim — pois o caminho que aí conduz é outro, mais longo e mais demorado; contudo, talvez alcancemos um que seja digno do que anteriormente se disse e se examinou.

— E isso não será coisa para se desejar? — perguntou ele —. A mim, pelo menos, bastava-me, nas presentes circunstâncias.

— De facto, também para mim será perfeitamente suficiente.

— Por conseguinte, não desanimes; examina.

e — Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade? Não é, efectivamente, de nenhum outro lado que elas para lá vão. Seria, na verdade, ridículo que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades, que são acusados de ter esse temperamento, como os da Trácia e da Cítia e de quase todas as regiões setentrionais; ou o gosto pelo saber, que poderia atribuir-se de preferência ao nosso
436a país; ou o amor das riquezas que não deixariam de imputar aos Fenícios e aos Egípcios.

— Exactamente.

— Estas coisas são assim — concluí eu —, e não é nada difícil percebê-las.

— Sem dúvida que não.

— Mas já é difícil saber se executamos cada acção por efeito do mesmo elemento, ou cada acção por meio de seu elemento, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gémeos destes; ou então praticamos **b** cada uma destas acções com a alma inteira. Isto é que será difícil de determinar convenientemente.

— Também me parece.

— Por conseguinte, tentemos determinar deste modo se os elementos são semelhantes ou distintos.

— Como?

— É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa. Por consequência, se descobrirmos que tal facto ocorre neste caso, ficaremos a saber que não havia um só elemento, mas **c** mais.

— Seja.

— Observa então o que eu vou dizer.

— Diz.

— Porventura é possível que a mesma coisa esteja, ao mesmo tempo, parada e em movimento, na mesma das suas partes?

— De modo algum.

— Assentemos nisto ainda com mais rigor, não vá haver controvérsia à medida que avançarmos. Se alguém dissesse que um homem parado, mas a mexer as mãos e a cabeça, está, ao mesmo tempo, imóvel e em movimento, julgo que não deveria falar-se assim, mas dizer que uma parte da sua **d** pessoa está imóvel, e outra se mexe. Não é assim?

— É.

– Pois bem! Se quem declarasse isto ainda quisesse continuar a fazer espírito, dizendo engenhosamente que os piões estão ao mesmo tempo todos parados e em movimento, quando giram com a ponta fixa no mesmo sítio, ou que também outro objecto que se mova em círculo no mesmo ponto fixo faz o mesmo, nós não aceitaríamos estas afirmações, por entendermos que não é nas mesmas
e partes que estes objectos então estão parados e em movimento, mas diríamos que têm em si um eixo e uma circunferência, e que, em relação ao eixo, estão imóveis – uma vez que não se inclinam para lado nenhum – e, em relação à circunferência, se movem em círculo; e, quando, estando simultaneamente em movimento, inclinarem a sua linha axial para a direita, ou para a esquerda, para a frente ou para trás, então não estão imóveis em parte alguma.

– E diríamos bem.

– Por conseguinte, nenhuma afirmação desse jaez nos causará perturbação; tão-pouco nos persuadirá de que
437a jamais o mesmo sujeito poderá sofrer, ser ou realizar efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa.

– A mim, pelo menos, não me persuadirá.

– Contudo – disse eu – a fim de não sermos forçados a alargarmo-nos, percorrendo sucessivamente todas estas objecções e certificando-nos da sua falsidade, suponhamos que isto é assim e caminhemos para a frente, depois de termos assentado em que, se alguma vez se apresentar de modo diferente deste, ficarão anuladas todas as consequências que daí tirarmos.

– É assim que se deve fazer.

b – Ora pois – prossegui eu – estabelecerás que acenar com a cabeça, ou abaná-la, desejar receber alguma coisa ou

recusá-la, chamar a si ou repelir, tudo isto é contrário entre si, quer se trate de acções, quer de estados – pois nesse ponto não há diferença alguma?

– São contrários – replicou ele.

– Pois quê? – prossegui –. Ter sede e ter fome, e os apetites de um modo geral, e bem assim o desejar e o querer – tudo isto, não o incluirias na classe que acabámos c
de referir? Por exemplo, não dirás sempre que a alma do que deseja procura o objecto dos seus desejos, ou chama a si o que queria que lhe sucedesse, ou ainda, na medida em que queria que qualquer coisa lhe fosse dada, faz sinal de assentimento, em resposta a si mesma, como a si mesma, como se alguém a interrogasse, na sua procura de o obter?

– Direi, sim.

– Pois então! Não incluiremos o não querer e não consentir nem desejar entre o rejeitar, repelir de si e tudo o mais que é contrário aos anteriores?

– Como não? d

– Sendo assim, diremos que existe uma classe dos desejos e os mais evidentes dentre eles designá-los-emos por sede e fome?

– Di-lo-emos – respondeu ele.

– Não é um, o da bebida, e outro o da comida?

– É.

– Ora pois, a sede, enquanto tal, seria um desejo, na alma, de qualquer coisa mais do que o que nós dissemos? Assim, a sede é sede de bebida quente ou fria, de muita ou de pouca, ou, numa palavra, de que espécie de bebida? Ou, se à sede se adicionar o calor, produz-se o desejo do frio, e e
se se juntar frio, o do quente? Ou se, devido à presença de sede em grande abundância, esta for grande, causará o desejo de beber em grande quantidade, e, se for pequena,

em pequena porção? Porém o ter sede em si jamais será o desejo seja do que for, senão o da sua natureza, a mera bebida, e, por sua vez, o ter fome é-o da comida.

— Assim, cada desejo em si é apenas o desejo de cada objecto em vista do qual se originou, e o desejo de uma coisa determinada depende desta ou daquela qualidade adicional.

438a — Que ninguém nos venha perturbar inadvertidamente, pretendendo que ninguém tem desejo de uma bebida que não seja boa, nem de comida que não seja de qualidade. Porque, na verdade, toda a gente tem desejo do que é bom. Se, pois, a sede é um desejo, sê-lo-á de uma bebida ou de qualquer outra coisa que seja boa, e assim nos outros casos.

— Parece-me que quem tal dissesse teria talvez certa razão.

— Contudo, todo o objecto em relação com outros, em
b determinadas qualidades, está em relação, ao que me parece, com determinado objecto; ao passo que, em si mesmo, só está consigo.

— Não percebi.

— Não percebeste — perguntei eu — que o que é o maior não o é senão na qualidade de maior que alguma coisa?

— Absolutamente.

— Do que é, portanto, menor?

— Sim.

— E o que é muito maior, é-o do que o que é muito menor? Ou não?

— É.

— E o que foi maior foi maior do que o que era menor, e o que há-de ser maior, do que o que há-de ser menor?

— Então porque não?

— E relativamente ao mais em face do menos, ao dobro c
ante a metade, e assim por diante, e também ao mais pesado ante o mais leve, ao mais veloz ante o mais lento, e ainda ao quente perante o frio e todas as outras coisas semelhantes a estas, porventura não será assim?

— Absolutamente.

— E agora quanto às ciências? Não é da mesma maneira? A ciência em si é ciência do conhecimento, ou do objecto a dar-lhe, seja qual for. Mas uma ciência determinada é ciência de um objecto específico. Exemplifico: desde que surgiu a ciência de construir casas, não foi d
ela separada das outras ciências, para ser denominada arquitectura?

— Certamente.

— E não foi pelo facto de ter características que não possuía nenhuma das outras?

— Foi.

— E não foi depois que se aplicou a um determinado objecto que adquiriu essas características? E com as outras artes e ciências não sucedeu o mesmo?

— Assim é.

— Confessa pois — disse eu — se agora já percebeste, que era isso que eu então queria dizer, que todas as coisas que têm determinadas qualidades relativamente a um objecto, só por si, apenas consigo se relacionam; se em relação a objectos determinados, tornam-se coisas determinadas. E não digo que o que se relaciona com certo e
objecto seja semelhante a esse objecto, como, por exemplo, que a ciência da saúde e da doença seja saudável ou doentia, e a ciência do mal e do bem má ou boa. Mas, uma vez que a ciência já não é ciência em si, mas de um objecto determinado — o qual era a saúde e a doença — resultou

uma ciência determinada, e isso fez com que já não se chamasse simplesmente ciência, mas ciência médica, segundo a espécie particular em que se tornou.

— Compreendo — afirmou ele — e parece-me que é assim.

439a — E a sede — prossegui — não a situarás na categoria, que de facto tem, das coisas relativas? Ora a sede é relativa...

— Situo, sim — acudiu ele —. É relativa à bebida.

— Ora tal sede é relativa a tal bebida. Em todo o caso, a sede em si não é relativa a muita ou pouca bebida, boa ou má, numa palavra, a uma bebida determinada, mas a sede em si é, por natureza, relativa apenas à bebida em si.

— Exactamente.

— Logo, a alma do sequioso, na medida em que sente a
b sede, não quer outra coisa que não seja beber, é essa a sua aspiração, esse o seu impulso.

— É evidente.

— Por conseguinte, se, quando tem sede, al uma coisa a puxa, encontrar-se-á nela algo de distinto que tem sede e que a leva, como um animal selvagem, a beber. Efectivamente — já o dissemos — o mesmo sujeito, na mesma parte e relativamente ao mesmo objecto, não pode produzir ao mesmo tempo resultados contrários.

— Pois não.

— Da mesma maneira, julgo eu, que não seria bem dizer que, no archeiro, as mãos dele afastam e puxam o arco ao mesmo tem o, mas sim que uma das mãos afasta, e a outra puxa.

c — Absolutamente.

— Diremos além disso que há pessoas que, quando têm sede, recusam beber?

— Sim, há muitas, que o fazem muitas vezes.

— Então que se dirá acerca delas? Que na alma delas não está presente o elemento que impele mas sim o que impede [27] de beber, o qual é distinto do que impele e superintende nele?

— É o que me parece.

— Porventura o elemento que impede tais actos não
d provém, quando existe, do raciocínio, ao passo que o que impele e arrasta deriva de estados especiais e mórbidos?

— Acho que sim.

— Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos.

— Não; é natural que pensemos assim. e

— Por conseguinte — prossegui eu — vamos distinguir na alma a presença destes dois elementos. Porém o da ira, pelo qual nos irritamos, será um terceiro, ou da mesma natureza de algum destes dois?

— Talvez seja da do segundo, o da concupiscência.

— Uma vez ouvi uma história a que dou crédito: Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte[28], percebendo que havia cadáveres

[27] Procurámos manter o jogo verbal entre κελεῦον («o que ordena») κωλῦον («o que impede»), traduzindo o primeiro por «o que impele».

[28] Uma das duas muralhas que, desde o tempo de Temístocles, ligavam Atenas ao Pireu. A do lado sul era conhecida por «muralha do meio», por ficar entre a anterior e a que ligava a urbe ao seu outro porto, o Faléron.

que jaziam junto do carrasco[29], teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e
440a velou o rosto; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos e correu em direcção aos cadáveres, exclamando: «Aqui tendes, génios do mal, saciai-vos deste belo espectáculo!»

— Também ouvi contar isso.

— Esta história, contudo, mostra que, por vezes, a cólera luta contra os desejos, como sendo coisas distintas.

— De facto, mostra.

— Ora já em muitas outras ocasiões sentimos que,
b quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão. Mas não creio que digas que ela se associa aos desejos, quando, tendo a razão determinado que não se devia proceder contra ela, alguma vez te foi possível sentir estas reacções em ti, nem tão pouco nos outros.

— Por Zeus que não!

c — E então quando uma pessoa julga que comete uma injustiça? Quanto mais nobre for, tanto menos pode encolerizar-se, ainda que passe fome, frio e qualquer outro sofrimento no género, por parte daquele que, segundo ele julga, lhe inflige este tratamento com justiça, e, como digo, não consente em despertar a sua cólera contra ele.

[29] Este pormenor topográfico tem sido bastante discutido. Segundo Adam, o lugar que Leôncio avistava era o βάραθρον, ravina profunda, fora das muralhas, onde se lançavam os criminosos executados; a esse acto estava a proceder o carrasco.

— É verdade — confirmou ele.

— E agora, se uma pessoa se considerar vítima de uma injustiça? Acaso não ferve e se irrita e luta do lado que entende ser justo — quer passe fome, quer frio, e todos os sofrimentos dessa espécie, aguentando firme; e vence, sem d
desistir da sua nobre indignação, antes de executar o seu propósito ou morrer, ou de ser chamado e acalmado pela razão que nele existe — como um cão pelo seu pastor?

— A comparação com o que dizes está perfeita. Pois na nossa cidade colocámos auxiliares, submetidos aos chefes, como cães aos pastores.

— Entendes perfeitamente o que eu quero dizer. Mas, além disso, vais pensar ainda neste ponto.

— Qual? e

— Que relativamente ao elemento irascível, é o contrário do que nos parecia há pouco. De facto, julgávamos então que se aproximava do elemento de concupiscência, ao passo que agora afirmamos que está muito longe disso; de preferência, toma armas pela razão, quando há luta na alma.

— Exactamente.

— Porventura será diferente da razão, ou uma qualquer das suas formas, de maneira que haverá na alma, não três, mas dois elementos, o racional e o concupiscível? Ou tal como, na cidade, esta se compunha de três classes — a negociante, a auxiliar e a deliberativa — também na alma a 441a
terceira servia este elemento irascível, auxiliar do racional por natureza, quando não foi corrompido por uma má educação?

— É forçoso que seja o terceiro.

— Sim — confirmei eu — se ele se revelar diferente do racional, como já se mostrou distinto do concupiscível.

– Não é difícil que se mostre. Até nas crianças qualquer pessoa pode ver que, mal nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão, alguns nunca a
b alcançam, segundo me parece, e a maioria, só tarde.

– Dizes bem, por Zeus! Até nos animais selvagens qualquer pessoa pode ver que é como tu dizes. Além disso, também é testemunho o verso de Homero que referimos acima[30]:

batendo no peito, censurou o seu coração.

É bem claro que Homero imaginou aqui um princípio a
c repreender o outro: o que raciocinou sobre o que é melhor e o que é pior ao que se irrita sem razão.

– O que dizes é absolutamente exacto.

– Ora pois atravessámos a nado, com grande custo, este mar de dificuldades, e concordamos perfeitamente que há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes, e em número igual.

– É isso.

– Logo, não será desde já necessário que o indivíduo seja sábio naquilo mesmo que o é a cidade?

– Sem dúvida.

– E que naquilo em que o indivíduo é corajoso, e da
d mesma maneira, assim o seja também a cidade, e que em tudo o mais que à virtude respeita, ambos se comportem do mesmo modo?

– É forçoso.

– Logo, segundo julgo, ó Gláucon, diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa.

[30] *Odisseia* XX. 17, que já foi citado no Livro III. 390d.

– Também isso é forçoso.

– Mas decerto não esquecemos que a cidade era justa pelo facto de cada um executar nela a sua tarefa específica, em cada uma das suas três classes.

– Não me parece que o tenhamos esquecido.

– Por conseguinte, devemos recordar-nos que também cada um de nós, no qual cada uma das suas partes desem- e
penha a sua tarefa, será justo e executará o que lhe cumpre.

– Devemos recordar-nos, sim.

– Portanto, não compete à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e não compete à cólera ser sua súbdita e aliada?

– Absolutamente.

– Ora não é, como dissemos, uma mistura de música e de ginástica que harmonizará essas partes, uma, fortalecendo-a e alimentando-a com belos discursos e ciência, 442a
outra, abrandando-a com boas palavras, domesticando-a pela harmonia e pelo ritmo?

– Exactamente – respondeu ele.

– E estas duas partes, assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão-de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma b
parte que não compete à sua classe e subverta to a a vida do conjunto.

– Absolutamente.

– Porventura – prossegui eu – não guardarão elas melhor toda a alma e o corpo, mesmo dos inimigos externos, sendo uma dessas partes a deliberar e outra a combater,

obedecendo ao comando, e executando com coragem as ordens?

— Guardarão, sim.

— Ora nós denominamos um indivíduo de corajoso, julgo eu, em atenção à parte irascível, quando essa parte preserva, em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não.

— Muito bem.

— E denominamo-lo de sábio, em atenção àquela pequena parte pela qual governa o seu interior e fornece essas instruções, parte essa que possui, por sua vez, a ciência do que convém a cada um e a todos em conjunto, dos três elementos da alma.

— Exactamente.

— E agora? Não lhe chamamos temperante, devido à amizade e harmonia desses elementos, quando o governante e os dois governados concordam em que é a razão que deve governar e não se revoltam contra ela?

— Efectivamente, a temperança não é outra coisa senão isso, quer na cidade, quer no indivíduo.

— Ora este será justo, em virtude da nossa máxima, tantas vezes repetida, e dessa maneira.

— Absolutamente forçoso.

— Pois quê? — exclamei eu. Estará a justiça de algum modo a esfumar-se? Estará a parecer-nos algo de diferente do que se nos apresentava na cidade?

— Eu, por mim, acho que não.

— Se alguma dúvida subsiste ainda na nossa alma, poderíamos firmá-la perfeitamente, confrontando-a com as noções do vulgo.

— Quais?

— Por exemplo, se tivéssemos de chegar a um acordo, relativamente àquela cidade e ao homem que nasceu e se criou à semelhança dela: se, tendo esse homem recebido um depósito de ouro ou de prata, parecer que o desviou, pensas que alguém o julgará mais capaz de fazer isso do que aqueles que não são como ele?

— Não.

— Ora tal homem não estará isento de sacrilégio, roubo ou traição, quer em particular, em relação aos amigos, quer em público, perante a cidade?

— Estaria isento.

— E certamente não faltará de modo algum à sua palavra, nem em juramentos nem em outros acordos.

— Pois como havia de faltar?

— Adultério, falta de cuidado para com os pais e de culto aos deuses, dizem mais respeito a qualquer outro homem do que a este?

— A qualquer outro.

— Ora a causa de tudo isto não está em que nele cada elemento executa a sua tarefa própria, quer no que respeita a mandar, quer a obedecer?

— É essa, e nenhuma outra.

— Então ainda procuras saber se a justiça é outra coisa que não seja esta força que produz tais homens e cidades?

— Eu não, por Zeus!

— Cumpriu-se então completamente o nosso sonho, aquilo que nós suspeitávamos, que logo que começássemos a fundar a cidade, podíamos, com o auxílio de algum deus, ir dar a qualquer princípio e modelo da justiça.

— Absolutamente.

— Ora a verdade, ó Gláucon, é que — e por essa razão prestou-nos um serviço — era uma imagem da justiça, o

princípio de que o que nasceu para ser sapateiro faria bem em exercer esse mester, com exclusão de qualquer outro, e o que nasceu para ser carpinteiro em ter essa profissão, e assim por diante.

— Assim parece.

— Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste género, ao que parece, excepto que não diz respeito à actividade
d externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exactamente como se fossem três termos numa proporção musical[31], o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de
e permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, — só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à acção que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta acção; ao passo que denominará de injusta a
444a acção que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside.

[31] Seguimos a interpretação de Adam, e não a do escoliasta. Como aquele comentador explica, trata-se de uma metáfora tirada do octacórdio, em que a corda mais alta, que emitia a nota mais baixa, representava a razão; a mais baixa (uma oitava acima da outra), a concupiscência; e a intermédia (uma quarta), a cólera.

— Dizes a inteira verdade, ó Sócrates.

— Seja. E se afirmássemos que descobrimos o que era justo — homem ou cidade — e o que era a justiça, e o que é realmente neles, não pareceria, julgo eu, que estávamos de todo enganados.

— Não, por Zeus.

— Di-lo-emos, pois?

— Di-lo-emos.

— Seja assim, por conseguinte — prossegui eu —. Depois disto, suponho que devemos examinar a injustiça.

— Claro.

— Ora pois é forçoso que ela seja uma sedição dos **b** elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, sem lhe pertencer, uma vez que possui uma natureza à qual convém a escravatura, ao passo que a que é de raça real não lhe compete servir. Ora são estas alterações, estas perturbações e desvios que resultam na injustiça, na libertinagem, covardia, ignorância e, de um modo geral, toda a maldade.

— São elas — confirmou.

— Logo — continuei eu — já é perfeitamente claro para **c** nós o que seja cometer injustiças, ser injusto e praticar a justiça, uma vez que o é o que seja a injustiça e a justiça?

— Como assim?

— É que realmente não divergem nada das coisas saudáveis e doentias: o que aquelas são no corpo, são-no elas para a alma.

— De que maneira?

— As coisas sãs produzem a saúde, as doentias, a doença.

— Produzem.

BCUFG

— E as coisas justas não produzem a justiça, e as injustas
d a injustiça?

— É forçoso que sim.

— Ora, produzir a saúde consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a doença, em, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro.

— Consiste, sim.

— Portanto, inversamente — produzir a justiça consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a justiça, em, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro.

— Exactamente.

— Logo, a virtude, será, ao que parece, uma espécie de
e saúde, beleza e bem-estar da alma; a doença, uma enfermidade, fealdade e debilidade.

— Assim é.

— Mas porventura não levam à posse da virtude os bons costumes, e os vergonhosos à do vício?

— Forçosamente.

— O que nos resta agora investigar, parece, é se é
445a proveitoso exercitar a justiça, praticar belas acções e ser justo, quer passe despercebido ou não o nosso procedimento, ou cometer a injustiça e ser injusto, ainda que se não tenha de pagar a pena nem nos tornemos melhores com o castigo.

— Mas, ó Sócrates, esta indagação afigura-se-me que já está a tornar-se ridícula. Ora, se a vida parece intolerável, quando a nossa constituição física decai, nem que se tenha o que há de melhor em alimentação, em bebida,

riqueza e poder, como poderia tornar-se suportável quando
o tumulto e a ruína afectarem a constituição do próprio b
princípio pelo qual vivemos, ainda que cada um faça o que lhe apetece, excepto o dar algum passo para se libertar da maldade e da injustiça, e adquirir a justiça e a virtude? — se, realmente, uma e outra coisa se revelam tais como as analisámos.

— Seria, efectivamente, ridículo. Mas, já que chegámos a este ponto, onde é possível avistar com toda a nitidez a verdade destes factos, não devemos desistir.

— Por Zeus, não devemos desistir de modo nenhum!

— Vem cá então — disse eu — para veres quantas formas c
tem o vício, pelo menos as que, em meu entender, merecem ser vistas.

— Sigo-te. Fala, pois.

— Ora, segundo me parece, deste posto de observação, uma vez que a discussão nos elevou a este ponto, há uma só forma da virtude, e infinitas do vício, mas entre estas há quatro que são dignas de se recordarem.

— Como dizes?

— Que há tantas formas específicas de constituições, quantas podem ser as de almas.

— Quantas, então?

— Cinco de constituições, e cinco de almas. d

— Diz quais são.

— Direi que uma das formas de constituição que nós analisámos será una, embora possa designar-se de dois modos: efectivamente, se surgir entre os governantes um homem só que se distinga, chamar-se-á monarquia; se forem mais, aristocracia.

— É verdade.

– Contudo, isso considero-o eu como uma só forma de constituição, porquanto, quer haja vários, quer um só, não
e abalarão as leis importantes da cidade, desde que tenham a educação e instrução que expusemos.

– Não é natural.

LIVRO V

– A uma cidade e constituição dessas chamo eu, por- **449a**
tanto, boa e recta, bem como a um homem dessa qualidade; às demais, más e erradas – uma vez que aquela é a direita – quer se trate da administração das cidades, quer da organização do carácter da alma individual. E repartem-se por quatro espécies de vícios.

– Quais são elas? – perguntou.

Eu ia para as referir por ordem, da maneira que me
pareciam derivar umas das outras. Mas Polemarco (que **b**
estava sentado um pouco mais longe do que Adimanto) estendeu a mão, agarrou-lhe no manto, na parte de cima, junto ao ombro, puxou-o para si e, esticando-se para a frente, inclinou-se para lhe dizer umas palavras, de que nada ouvimos, senão isto: – Deixamo-lo seguir ou que é que fazemos?

– Não deixamos nada – disse Adimanto, falando já em voz alta.

E eu perguntei: – Que espécie de coisa é essa que vós não deixais seguir?

– Tu – disse ele.

– E então porquê? **c**

– Parece-nos que estás a perder a coragem e que te furtas a uma parte completa, e não pequena, da discussão, para não teres de a analisar, e que julgas que nos passará desper-

cebido que disseste vagamente que, em relação a mulheres e filhos, seria evidente para todos que são comuns os bens dos amigos [1].

— E não era uma afirmação correcta, ó Adimanto?

— Era — respondeu ele —. Mas essa afirmação correcta, como tudo o mais, precisa de ser discutida. Que carácter
d tem essa comunidade? É que podia haver muitas! Há muito que aguardamos, crentes que nos dirás alguma coisa sobre a procriação de filhos: como fazê-la e, uma vez gerados, como os criar, e toda essa questão da comunidade de mulheres e filhos, que anuncias. Pois supomos que arrastará consigo alterações grandes, e até radicais, conforme for bem ou mal realizada. Agora, pois, já que te ocupas de outra constituição antes de analisar esta suficientemente, fomos do parecer que
450a ouviste, de não te largar antes de explicares tudo isto como o resto.

— Contai-me também a mim — interveio Gláucon — como participante nesta votação.

— Não te aflijas — observou Trasímaco — e considera que esta é a opinião geral de nós todos, Sócrates.

— Vede o que fizestes, tomando-me à vossa conta! (Que discussão vós tornais a pôr em movimento sobre a constituição, como se partíssemos do princípio! E eu que estava todo contente por já a ter analisado até ao fim, feliz se alguém aceitasse as demonstrações que então se fizeram.
b Fazendo agora apelo a esses tópicos, não sabeis que enxame de discussões estais a despertar. Eu vi esse risco, e deixei-o ficar, há pouco, com medo que motivasse grandes embaraços.

[1] Supra, IV. 423e-424a.

— Ora essa! — replicou Trasímaco —. Julgas que estes vieram para aqui fundir ouro[2] ou para ouvir uma discussão?

— Uma discussão, sim, mas com limites.

— O limite para ouvir tais discussões, ó Sócrates — disse Gláucon — é a vida inteira, para quem tem entendimento. Mas não te preocupes connosco. E tu não te canses de responder, como te parecer bem, às nossas perguntas: que comunidade será essa para os nossos guardiões, relativamente **c**
a filhos e mulheres, e à criação, quando ainda são novos, no tempo que medeia entre o nascimento e a educação, e que se me afigura ser o mais trabalhoso de todos? Tenta, pois, dizer de que maneira deve fazer-se.

— Não é fácil, meu caro amigo, fazer essa análise. A questão comporta, de facto, muito mais inverosimilhanças ainda do que as que tratámos anteriormente. Desconfiar-se-ia de que fosse possível o que dizemos, e, ainda que se realizasse, não se acreditaria que tal maneira fosse a melhor. Por esse motivo é que tenho certa hesitação em tocar no as- **d**
sunto, com receio de que a minha exposição pareça uma aspiração impossível, meu prezado companheiro.

— Não tenhas qualquer hesitação, que os teus ouvintes não são ignorantes, nem incrédulos, nem mal-intencionados.

E eu perguntei: — Meu excelente amigo, acaso falas assim por quereres dar-me coragem?

[2] Expressão proverbial aplicável aos que abandonam os seus deveres em favor de uma actividade sedutora, mas menos proveitosa. Segundo a explicação dos antigos, a sua origem estava na seguinte história: assim que se descobriu que havia ouro no Himeto, a população de Atenas abandonou as suas ocupações, para ir buscar o precioso metal; nada adiantou, porém, pois já estava à guarda de outros.

– Sim, senhor.

– Contudo, estás a fazer exactamente o contrário. Se eu estivesse confiante em que sabia o que dizia, o teu encorajamento estava bem. Que uma pessoa conhecedora da verdade discuta no meio de pessoas sensatas e amigas sobre
e os assuntos mais elevados e que lhe são mais caros, pode fazer-se com segurança e confiança. Ao passo que, para quem duvida e investiga à medida que está a falar – que é o
451a que eu faço – é temível e escorregadio, não por se expor à troça (o que seria pueril), mas porque, deslizando fora da verdade, atirar-me-ei a terra, não só a mim, mas também aos meus amigos, em questões em que de modo algum se deve vacilar. Prosterno-me perante Adrasteia[3], ó Gláucon, pelo que me preparo para dizer, que eu imagino que comete menor crime quem mata alguém involuntariamente do que quem engana os outros relativamente a instituições nobres, boas e justas, em matéria legal. É, pois, preferível incorrer em tal perigo no meio de inimigos, a fazê-lo no meio
b de amigos. De maneira que me encorajas bem!

Gláucon sorriu e disse: – Mas, ó Sócrates, se nos acontecer alguma coisa de mal devido ao teu discurso, absolvemos-te como inocente de um crime que não nos iludiu. Mas toma confiança, e fala.

– Ora a verdade é que quem é absolvido num caso desses está inocente, como a lei proclama. Por isso é natural que, se o está nesse, o esteja também neste.

– Fala então, por esse motivo.

[3] Adrasteia, que se aproxima, ora de Ananke (a Necessidade), ora de Némesis, castiga as insolências dos homens, especialmente as palavras ousadas.

– Temos, pois, de voltar agora atrás, ao que devia talvez ter dito naquela sequência. Pode ser que assim seja bem, c
que depois de ter delimitado até ao fim o papel dos homens, passemos agora ao papel das mulheres[4]. De resto, és tu que me convidas a fazê-lo.

Para homens nados e criados como nós explicámos, não há, em minha opinião, outra posse e uso correcto dos filhos e das mulheres do que seguirem aquele impulso que lhes comunicámos de início. Pois tentámos estabelecer estes homens como uma espécie de guardiões do rebanho.

– Tentámos, sim.

– Sigamos esse caminho, portanto, atribuindo-lhes nas- d
cimento e criação semelhante, e vejamos se nos convém ou não.

– Como? – perguntou ele.

– Do seguinte modo: as fêmeas dos cães de guarda, entenderemos que devem exercer vigilância com eles, como os machos, e caçar com eles, e fazer tudo o mais em comum, ou devem ficar dentro do canil como incapazes, por causa da criação e alimentação dos cachorros, enquanto os

[4] Procurámos manter na tradução a ambiguidade do texto, onde se encontra a palavra δρᾶμα. Desde a antiguidade que alguns comentadores vêem aqui uma alusão aos mimos de Sófron – autor que Platão muito apreciava –, dos quais uns eram chamados «masculinos» e outro «femininos», conforme as figuras. Outros ainda encontram aqui um dos principais pontos de apoio para a teoria segundo a qual Platão está a fazer uma referência irónica à comédia de Aristófanes, *As Mulheres na Assembleia* (representada provavelmente em 392 a.C.), onde se exploram com muito espírito ideias que se encontram neste trecho. Entre outras discussões desta curiosa questão, ainda não satisfatoriamente resolvida, leia-se a de Adam, no apêndice I do seu comentário a este Livro.

machos se esforçam e têm a seu cargo todo o cuidado dos rebanhos?

e — É tudo em comum — respondeu ele — excepto que utilizaremos os seus serviços tendo presente que elas são mais débeis, e eles mais fortes.

— Ora perguntei eu — poderemos utilizar algum animal para os mesmos serviços, se não se lhe tiver dado a mesma criação e educação?

— Não se pode.

— Se, portanto, utilizamos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, tem de se lhes dar a mesma instrução.

452a — Tem.

— A eles foi-lhes atribuída sem dúvida a música e a ginástica.

— Foi.

— Portanto, teremos de ministrar às mulheres estas duas artes, e também a da guerra, e de nos servir disso para os mesmos propósitos.

— É natural, em vista do que dizes — confirmou ele.

— Mas talvez muito do que agora se disse pareça ridículo, e contrário aos costumes, se se executar o que declarámos.

— Com certeza.

— Qual das coisas notas tu que seja a mais ridícula? É evidente que serão as mulheres nuas a fazer ginástica com

b os homens nas palestras — não só as novas, mas também as que são positivamente mais velhas, tal como os velhos nos ginásios quando, cheios de rugas e pouco agradáveis à vista, mesmo assim gostam de praticar a ginástica?

— Sim, por Zeus! Pareceria bem ridículo, pelo menos nas condições actuais.

— Mas, uma vez que nos atirámos para a discussão, não devemos temer a troça dos engraçados, sejam quais e quantos forem os seus dichotes contra tamanha mudança relativamente aos exercícios de ginástica, à música, e não menos c
ao porte de armas e condução de cavalos.

— Dizes bem.

— Mas, uma vez que começámos a falar, avancemos para as asperezas da lei, depois de termos pedido aos graciosos que não exerçam a sua actividade específica, mas que sejam sérios, e de termos lembrado que não há muito tempo que parecia aos Gregos vergonhoso e ridículo — como ainda agora a muitos dentre os bárbaros — a vista de um homem nu, e que, quando principiaram a fazer ginástica, primeiro os Cretenses, depois os Lacedemónios, foi tudo uma galhofa d
para os cidadãos de então. Ou não achas?

— Acho, sim.

— Mas depois que, com a prática, segundo julgo, lhes pareceu melhor desnudar-se do que cobrir-se em todos estes actos, então aquilo que aos seus olhos era visível desvaneceu-se, por influência da razão, que lhes revelava o que era melhor. E isto demonstrou que é tolo quem julga ridícula qualquer outra coisa que não seja o mal, quem tenta fazer rir tomando como motivo de troça qualquer outro espectáculo que não seja o da loucura e da maldade, ou então e
se empenha em alcançar o belo, pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem.

— Absolutamente — concordou ele.

— Mas acaso não devemos primeiro assentar, a este respeito, se é possível ou não, e conceder o direito de discutir a quem quiser, por espírito de galhofa ou de seriedade, se a natureza feminina é capaz de tomar parte em todos os tra- 453a
balhos do sexo masculino, ou em nenhum, ou nuns sim e

noutros não, e a quais deles pertencem os trabalhos de guerra? Porventura, começando de uma maneira assim tão bela, não acabaremos, como é natural, num belo fim?

— Certamente — respondeu.

— Queres então — perguntei — que discutamos connosco mesmos sobre os outros assuntos, a fim de que, ao cercarmos a fortaleza do outro partido, ela não esteja deserta?

b — Nada nos impede.

— Digamos então na vez deles: «Ó Sócrates e Gláucon, não há necessidade nenhuma de que os outros discutam convosco, porquanto vós mesmos, quando principiastes a fundar a cidade, concordastes em que cada um deve executar a sua tarefa específica, de acordo com a sua natureza».

— Concordámos acho eu. Como não o faríamos?

— «Será possível que a mulher não seja completamente diferente do homem por natureza?»

— Como não haveria de ser diferente?

— «Logo, convém prescrever a cada um dos sexos um

c trabalho diferente, conforme a respectiva natureza?»

— Sem dúvida.

— «Então como é que não vos enganáveis há momentos e não estáveis em contradição convosco mesmos, ao declarar que homens e mulheres deviam efectuar o mesmo serviço, quanto têm uma natureza tão diferenciada?» Meu caro amigo, tens alguma resposta a dar?

— Assim de repente — respondeu ele — não é lá muito fácil. Mas peço e pedirei que es lareças a nossa discussão, seja ela qual for.

— É esse aspecto mesmo, ó Gláucon, e outros que tais,

d que eu já tinha previsto há muito, e por isso temia e hesitava em abordar a lei sobre a posse e educação das mulheres e filhos.

— Por Zeus que não parece fácil!

— Não é, de facto! Mas as coisas são assim: se uma pessoa cair a uma piscina pequena ou ao mar imenso, não deixa de nadar, de qualquer maneira.

— Absolutamente.

— Portanto, também nós temos de nadar e de tentar salvar-nos nessa discussão, ou na esperança de que um golfinho nos leve[5], ou de qualquer outra salvação difícil de conseguir!

— Assim me parece. **e**

— Ora vamos lá a ver se encontramos qualquer saída. Concordámos que uma natureza distinta carece de função distinta, e que a da mulher é diferente da do homem. Porém agora afirmamos que naturezas diversas devem executar a mesma tarefa. É disso que nos acusam?

— Exactamente.

— Que nobre que é, ó Gláucon, o poder da arte de dis- **454a**
cutir!

— Como assim?

— É que, segundo me parece, muita gente cai nela sem querer, julgando que não estão a discutir, mas a discorrer, pelo facto de não serem capazes de analisar o que se disse, distinguindo os vários aspectos, mas o seu alvo é a mera contradição verbal do que se afirmou, usando de chicana, em vez de dialéctica.

— De facto, muitos são os que sofrem dessa pecha. Mas acaso isso pode alvejar-nos no momento presente?

---

[5] O golfinho era considerado pelos Gregos como amigo do homem. Todos conheciam a lenda da salvação do poeta Arion por um desses animais marinhos, contada, entre outros, por Heródoto, I. 23-24.

b — Inteiramente — respondi eu —. Pois estamos em risco de ter roçado, sem querer, pela contradição.

— Como?

— Estamos a insistir com toda a energia e combatividade na questão verbal de que o que não tem a mesma natureza não deve ter as mesmas actividades, mas não examinámos qual era a espécie de natureza diferente ou própria, nem qual o alvo da distinção que então fizemos, quando atribuímos às naturezas diferentes funções diferentes, e às iguais, iguais.

— De facto, não examinámos isso.

c — Por isso mesmo — continuei eu — é-nos lícito, ao que parece, perguntar a nós próprios se a natureza dos calvos e dos cabeludos é a mesma, e não contrária, e, depois de assentarmos em que é contrária, se os calvos forem sapateiros, não consentir que os cabeludos o sejam, e se, por sua vez, o forem os cabeludos, proibi-lo aos outros.

— Ridículo, não há dúvida!

— Ridículo, na verdade, por outra razão: é que não supusemos então uma natureza igual ou diferente, mas apenas observámos aquela espécie de diferença e semelh nça que

d tem por alvo as ocupações. Dizíamos, por exemplo, que o médico e aquele que tem vocação para a medicina tinham a mesma natureza. Ou não achas?

— Acho, sim.

— Mas o médico e o carpinteiro têm uma natureza diversa.

— Inteiramente.

— Portanto — prossegui eu — se se evidenciar que, ou o sexo masculino, ou o feminino, é superior um ao outro no exercício de uma arte ou de qualquer outra ocupação, diremos que se deverá confiar essa função a um deles. Se,

porém, se vir que a diferença consiste apenas no facto de a mulher dar à luz e o homem procriar, nem por isso diremos que está mais bem demonstrado que a mulher difere do ho- e
mem em relação ao que dizemos, mas continuaremos a pensar que os nossos guardiões e as suas mulheres devem desempenhar as mesmas funções.

— E com razão.

— A seguir a isto, não iremos convidar o nosso contra-
ditor para nos ensinar para que arte ou ocupação do serviço 455a
da cidade é que a natureza do homem e da mulher não são idênticas, mas distintas.

— É justo.

— Contudo, talvez venha outra pessoa objectar-nos, como tu disseste pouco antes, que não é fácil responder satisfatoriamente acto contínuo, mas que, depois de reflectir, já não é nada difícil.

— Poderá, efectivamente, fazer-nos essa objecção.

— Queres então que peçamos ao nosso contraditor que
nos siga, a ver se lhe mostramos que não há nenhum cargo b
próprio da mulher, relativamente à administração da cidade?

— Quero, sim.

— Ora vamos lá — dir-lhe-emos nós — responde: porventura afirmas que certa pessoa é naturalmente dotada para uma coisa, e outra não, pelo facto de aquele aprender facilmente, e este com dificuldade? E que um, depois de um curto aprendizado, será capaz de fazer descobertas muito para além do que aprendeu, ao passo que o outro, depois de lhe ter cabido em sorte um longo aprendizado e aplicação, nem sequer conservou o que aprendera? E que, num, o físico serve suficientemente a inteligência, e, no outro, a contraria? Haverá acaso outros meios que não sejam estes, para c

distinguir quem tem dotes naturais para cada coisa de quem os não tem?

— Ninguém apontará outros.

— Sabes, de entre as ocupações humanas, alguma em que o sexo masculino não sobreleve o feminino? Ou vamos perder tempo a falar da tecelagem ou da arte da doçaria e da culinária, nas quais parece que o sexo feminino deve
d marcar, e, quando é derrotado, não há nada de mais risível?

— Dizes a verdade, ao afirmar que em tudo, por assim dizer, um sexo sobreleva em muito o outro. Contudo, há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas. No entanto, de um modo geral, é como tu dizes.

— Logo, não há na administração da cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as actividades, de acordo
e com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem.

— Absolutamente.

— Então mandaremos fazer tudo aos homens, e nada às mulheres?

— Como?

— Mas há, segundo julgo, e como diremos, umas mulheres dotadas para a medicina e outras não, umas para a música, e outras por natureza amusicais.

— Sem dúvida.

— E não as há capazes dos exercícios físicos e da milícia,
456a e outras incapazes da luta e que não gostam de fazer ginástica?

— Acho que sim.

— Pois então! E não as há amigas do saber e outras que
• detestam? E umas irascíveis, outras apáticas?

— Também.

— Há sem dúvida a mulher guardiã e a que o não é. Ou não escolhemos para guardiões homens com essa natureza?

— Foi com essa.

— A aptidão natural, tanto do homem como da mulher, para guardar a cidade é, por conseguinte, a mesma, excepto na medida em que a desta é mais débil, e a daquele mais robusta.

— Parece que sim.

— Logo, devem escolher-se mulheres dessa espécie **b**
para coabitar e ajudar a guardar a cidade juntamente com esses homens, uma vez que são capazes e aparentadas com eles quanto à sua natureza.

— Absolutamente.

— Ora não devem atribuir-se a naturezas iguais ocupações iguais?

— Devem.

— Demos, por conseguinte, uma volta que nos trouxe ao nosso ponto de partida e concordamos em que não é contra a natureza atribuir o aprendizado da música e da ginástica às mulheres dos guardiões.

— Perfeitamente.

— Logo, estabelecemos uma lei que não era impossível
nem comparável a uma utopia, uma vez que a promulgá- **c**
mos de acordo com a natureza. Mas as leis actualmente existentes é que são antes contra a natureza.

— Assim parece.

— Mas não tínhamos de examinar se o sistema que estávamos a propor era possível e o melhor?

— Tínhamos, sim.

— E assentámos em que era possível.

— Assentámos.

— Em que é o melhor, é preciso assentarmos depois.

— É evidente.

— A educação para a mulher, para ser guardiã, não será uma para preparar os homens, e outra para as mulheres, so-
d bretudo porque toma a seu cargo uma natureza idêntica.

— Não será diferente.

— E que espécie de opinião tens sobre este assunto?

— Sobre qual?

— Ser de opinião que um homem é melhor, e outro pior. Ou achas que são todos iguais?

— De modo algum.

— Portanto, na cidade que nós fundámos, que homens julgas que assegurarão melhor a guarda, os que beneficiarem da educação que nós descrevemos, ou os sapateiros, instruídos na arte de fazer calçado?

— Fazes uma pergunta ridícula.

— Compreendo — disse ele —. Pois então não são esses
e os melhores dentre os cidadãos?

— A uma grande distância.

— E agora: estas mulheres não serão as melhores dentre as mulheres?

— Também essas, a uma grande distância.

— E há alguma coisa de melhor para a cidade do que haver nela os melhores homens e mulheres?

— Não há.

— E isso alcançá-lo-ão com a ajuda da música e da gi-
457a nástica, tal como nós as descrevemos?

— Como não?

— Logo estabelecemos uma lei que é não só possível, como a melhor para a cidade.

— É isso.

— Por conseguinte, terão de depor as suas vestes as mulheres dos guardiões, uma vez que se revestirão de virtude em vez de roupa, e tomarão parte na guerra e em tudo o mais que respeite à guarda da cidade, sem fazerem outra coisa. Dentre esses trabalhos serão atribuídos os mais leves às mulheres, e não aos homens, devido à debilidade do seu sexo. E o homem que se rir das mulheres nuas quando fa- **b**
zem ginástica para alcançar a perfeição, «colhe imaturo o fruto da sabedoria»[6], que é o riso, sem saber ao que parece, de que se ri nem o que faz. Pois diz-se e há-de dizer-se sempre com razão que o que é útil é belo, e o que é vergonhoso é prejudicial.

— Exactamente.

— Ora pois a esta dificuldade da exposição sobre a lei acerca das mulheres, diremos que escapámos como se fosse a uma onda, de tal maneira que não ficámos de modo algum submersos, ao estabelecer que devem cuidar de tudo em comum, os guardiões e as guardiãs, mas a própria coerên- **c**
cia do discurso proclama a possibilidade e utilidade do plano.

— E não é pequena a onda a que escapaste.

— Com certeza que não dirás que ela é grande, quando vires a que vem a seguir.

— Diz lá, para eu ver.

— Após esta lei e as anteriores vem, em meu entender, a seguinte.

— Qual?

— Que estas mulheres todas serão comuns a todos esses homens, e nenhuma coabitará em particular com nenhum **d**
deles; e, por sua vez, os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais.

---

[6] Citação de Píndaro, fr. 209 Snell, que fez esta crítica aos fisiólogos.

— Isso é ainda muito pior, quer sob o ponto de vista da inverosimilhança, quer da possibilidade e da utilidade!

— Não creio — ripostei eu — que se possa discutir a utilidade, e dizer que não será um grande benefício a comunidade das mulheres e a dos filhos, desde que seja realizável. Mas julgo que poderá originar-se a maior controvérsia sobre se é ou não possível.

e — Poderá abrir-se grande discussão sobre uma e outra.

— O que tu queres arranjar é uma conspiração de argumentos. E eu que julgava que escaparia a um, se fosses de opinião que era inútil, e que só me restava discutir se era ou não possível.

— Mas não me passou despercebida a tua fuga. Presta contas sobre ambos.

— Tenho de pagar a pena. Concede-me, no entanto,
458a esta graça: deixa-me divertir, como os ociosos que fazem castelos no ar, quando caminham sós. As pessoas assim, antes de descobrirem a maneira de obter o que desejam, põem de lado essa questão, para não se estafarem a deliberar sobre o que é possível ou não; partindo do princípio de que dispõem daquilo que pretendem, ordenam então o resto e comprazem-se a enumerar o que farão depois de realizado, tornando ainda mais preguiçosa a sua alma, que já era pouco
b diligente. Pois então eu também quero ser negligente e desejo adiar para depois e considerar mais tarde como é que o meu plano é possível; agora, porém, se me deixares, vou examinar (partindo do princípio que é possível), como é que os chefes hão-de ordenar as coisas quando isto se der, e como será a maior das vantagens para a cidade e para os guardiões, quando se realizar. É isto que eu vou observar primeiro contigo, e depois a outra questão, se tu deixares.

— Deixo, sim. Observa.

— Eu penso que os governantes, se realmente forem dignos desse nome, e os seus auxiliares, do mesmo modo, c
quererão, uns, fazer o que lhes é ordenado, os outros, dar as suas ordens, ou obedecendo eles mesmos às leis, ou criando outras à sua imitação, quando lhes deixarmos essa iniciativa.

— É natural.

— Portanto — continuei eu — tu, que és o legislador, assim como escolheste os homens, da mesma maneira seleccionarás também as mulheres, entregando-lhas, de acordo com a semelhança da sua natureza, até onde for possível. Ora esses, visto terem em comum as habitações e as refeições, sem que tenham qualquer propriedade privada, estarão juntos, e, ficando misturados, quer nos ginásios, quer no d
resto da sua educação, creio que por uma necessidade natural serão compelidos a unirem-se entre si. Ou não te parece que é necessariamente como eu digo?

— Não, certamente, por uma necessidade geométrica, mas erótica, a qual corre o risco de ser muito mais violenta do que aquela, para o efeito de convencer e arrastar a maioria das pessoas.

— Muito mais — confirmei eu —. Mas depois disto, ó Gláucon, unirem-se entre si ao acaso ou fazer algo de semelhante, nem é piedoso numa cidade feliz, nem os chefes o e
consentirão.

— Não era justo, realmente.

— É então manifesto que, depois disto, faremos casamentos sagrados [7], tanto quanto estiver no nosso poder; os sagrados serão os mais úteis.

[7] A expressão do original (ἱερὸς γάμος) lembra de perto o modelo divino da união de Zeus e Hera, que representava para os Gregos a união por excelência, festejada especialmente em Atenas e noutros lugares da Grécia (observação de Adam).

— Absolutamente.

459a — Mas então como é que hão-de ser os mais úteis? Ora diz-me lá, ó Gláucon: vejo em tua casa cães de caça e grande número de aves de estimação. Por Zeus! Acaso prestaste alguma atenção às uniões deles e à sua procriação?

— O quê?

— Em primeiro lugar, dentre esses animais, apesar de serem de boa raça, não há alguns que são ou se prova serem melhores?

— Há.

— Então fazes criação igualmente de todos, ou esforças-te por que seja antes dos melhores?

— Dos melhores.

b — Pois então! De preferência dos mais novos, dos mais velhos ou dos que estão na flor da idade?

— Dos que estão na flor da idade.

— E, se não se fizer assim a criação, pensas que se deteriorará grandemente a raça das aves e dos cães?

— Penso, sim.

— E que pensas quanto aos cavalos e aos restantes animais? Será de outro modo?

— Seria absurdo.

— Ó céus! — exclamei —. Meu caro companheiro, como os nossos chefes terão de estar nos píncaros, se na verdade as coisas se passam do mesmo modo com a raça humana!

c — Mas é que passam mesmo! Porque perguntas?

— Porque terão necessidade de tomar muitos remédios. Ora nós supomos que um médico, ainda que medíocre, basta para aqueles cujos corpos não precisam de remédios, mas estão prontos a responder à dieta. Porém, quando exige remédios, sabemos que carece de um médico mais enérgico.

— É verdade. Mas qual é o teu fito?

— É o seguinte — respondi eu —. Pode acontecer que os nossos governantes precisem de usar de mentiras frequentes e de dolos para benefício dos governados. Nós dissemos al- d
gures que todas essas coisas eram úteis sob a forma de remédio.

— E dissemos bem.

— Ora parece que essas coisas não serão menos certas em questões de casamentos e procriação.

— Como assim?

— É preciso, de acordo com o que estabelecemos, que os homens superiores se encontrem com as mulheres superiores o maior número de vezes possível, e inversamente, os inferiores com as inferiores, e que se crie a descendência daqueles, e a destes não, se queremos que o rebanho se eleve e
às alturas, e que tudo isto se faça na ignorância de todos, excepto dos próprios chefes, a fim de a grei dos guardiões estar, tanto quanto possível, isenta de dissensões.

— Com toda a razão.

— Portanto, temos de instituir festas, nas quais juntaremos as noivas e noivos, e de executar sacrifícios, e os nossos poetas hão-de compor hinos apropriados à celebração dos 460a
esponsais. Quanto ao número de matrimónios, deixá-lo-emos a cargo dos governantes, para que mantenham o mais possível a mesma cifra de homens, tendo em linha de conta as guerras, doenças, e outras perdas semelhantes, e a nossa cidade não se torne, na medida do possível, maior nem menor.

— Exacto — disse ele.

— Devem fazer-se, julgo eu, tiragens à sorte engenhosas, de modo que o homem inferior acuse, em cada união, a sorte, e não os chefes.

– Muito bem – concordou ele.

b – E àqueles dentre os jovens que foram valentes no combate ou em qualquer outro lugar deve dar-se-lhes, entre outras honrarias e prémios, uma liberdade mais ampla de se unirem às mulheres, a fim de que haja pretexto para se gerar o maior número possível de filhos de homens dessa qualidade.

– Está certo.

– Tomarão conta das crianças que forem nascendo as autoridades para esse fim constituídas, quer sejam homens ou mulheres, ou uns e outros – uma vez que os postos de comando são comuns a homens e mulheres...

– Sim.

c – Pegarão então nos filhos dos homens superiores, e levá-los-ão para o aprisco, para junto de amas que moram à parte num bairro da cidade; os dos homens inferiores, e qualquer dos dos outros que seja disforme, escondê-los-ão num lugar interdito e oculto, como convém.

– ... Se, realmente, queremos que a raça dos guardiões se mantenha pura.

– Cuidarão também da alimentação, levando as mães ao aprisco quando tiverem os seios túmidos de leite, imaginando toda a espécie de artifícios, a fim de que nenhuma

d pressinta qual é o seu filho, e arranjando outras mulheres que tenham leite, se as verdadeiras mães não forem suficientes. Velarão ainda por que o aleitamento só dure um tempo moderado, encarregando as amas e preceptoras das vigílias e dos restantes trabalhos.

– São muitas as facilidades que concedes à maternidade das mulheres dos guardiões.

– Convém que assim seja. Mas prossigamos no nosso propósito. Dissemos, pois, que os filhos devem nascer de pais na flor da idade.

– É verdade.

– Porventura não te parece também que o tempo mé- e
dio da flor da idade é de vinte anos para a mulher, e de trinta para o homem?

– E quais são os anos para cada um? – perguntou.

– A mulher dará filhos à cidade começando aos vinte anos até aos quarenta; o homem, depois de ter ultrapassado a meta mais fogosa da sua vida[8], a partir de então pode gerar filhos à cidade até aos cinquenta e cinco anos.

– É esse, realmente, o máximo de capacidade física e 461a
intelectual de um e outro.

– Portanto, se alguém mais velho do que estes, ou mais novo, se atirar à obra comum da geração, diremos que a sua falta não é pia nem justa, por ter dado à cidade um filho que, ainda que passe despercebido, nascerá sem ter sido gerado sob a protecção dos sacrifícios e das preces que recitam em cada casamento as sacerdotisas e sacerdotes e a cidade inteira, para que de pais bons nasçam filhos melhores, e, de pais úteis, filhos ainda mais úteis. Em vez disso, terá nascido b
à guarda das trevas e da terrível incontinência.

– Exacto – disse ele.

– A mesma lei aplicar-se-ia a alguém que, estando ainda em idade de gerar, tocasse numa mulher na idade própria, mas sem que o governante os unisse. Diremos que esse homem apresentou à cidade um bastardo não autorizado e não santificado.

– Exactissimamente.

– Porém, em meu entender, quando as mulheres e os homens tiverem ultrapassado a idade da geração, deixaremos

[8] Nesta expressão um tanto poética têm alguns comentadores julgado reconhecer um verso de Píndaro ou de Baquílides.

c aos varões a liberdade de se unirem a quem quiserem, excepto a uma filha, mãe, neta ou avó; e, por sua vez, às mulheres, excepto a um filho, um pai, ou outro parente em linha recta, descendente ou ascendente. E tudo isto, só depois de os termos exortado a terem o maior cuidado em não darem à luz o fruto dessas uniões, e, se gerarem algum filho, e se ele forçar o caminho, em disporem dele, partindo do princípio de que tal ser não será criado.

— Também isso é razoável. Mas como é que eles
d hão-de distinguir os pais e as filhas uns dos outros e os restantes parentes que acabas de referir?

— Não distinguem de modo algum. Mas todas as crianças que nascerem no décimo mês e também no sétimo a partir do dia em que qualquer deles foi nubente, a todas essas chamará, às do sexo masculino, filhos, às do feminino, filhas, e as crianças a ele pai, e do mesmo modo, aos descendentes deles chamará netos, e estes chamar-lhes-ão avôs e avós; e aos que nascerem no mesmo período em que as mães e pais deles geravam filhos, apelidarão de irmãs e ir-
e mãos, de maneira que, conforme há momentos dizíamos, não toquem uns nos outros. No entanto, a lei permitirá uniões entre irmãos e irmãs, se a tiragem à sorte se inclinar para esse lado e se a Pítia aprovar.

— Muito bem! — disse ele.

— É essa, portanto, ó Gláucon, a comunidade de mulheres e filhos entre os guardiões da tua cidade. Que está de acordo com o resto da constituição e que é em muito o melhor, é o que é preciso depois disto que seja solidamente confirmado pela nossa argumentação. Ou como faremos?

462a — Assim, por Zeus!

— Porventura não deve ser o ponto de partida do nosso acordo, perguntar a nós mesmos qual é o maior bem que

podemos apontar na organização de uma cidade, aquele que o legislador deve ter em vista ao promulgar as leis, e qual é o maior mal? E depois, em seguida, inquirir se as instituições que descrevemos nos ajustam às pegadas do bem, e nos desviam das do mal?

— É isso, sobretudo.

— Ora nós teremos algum mal maior para a cidade do que aquele que a dilacerar e a tornar múltipla, em vez de b
una? Ou maior bem do que o que a aproximar e tornar unitária?

— Não temos.

— Logo, a comunidade de prazer e de pena não os une, quando os cidadãos, no maior número possível, se regozijam e se afligem igualmente com as mesmas vantagens e perdas?

— Absolutamente — respondeu ele.

— E não é o individualismo destes sentimentos que os divide, quando uns sofrem profundamente e outros se regozijam em extremo a propósito dos mesmos acontecimentos públicos ou particulares? c

— Pois não!

— Ora este facto não provém de os habitantes da cidade não estarem de acordo em aplicar expressões como estas «meu» e «não meu», e do mesmo modo quanto ao que lhes é estranho?

— Inteiramente.

— Logo em qualquer cidade em que a maior parte dos habitantes estiver de acordo em aplicar estas expressões «meu» e «não meu» à mesma coisa — será essa a mais bem organizada?

— Sim, e muito.

– Portanto, também se comporta de modo muito aproximado ao de um só homem? Por exemplo, quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, disposta
d numa só organização (a do poder que a governa), sente o facto, e toda ao mesmo tempo sofre em conjunto com uma das suas partes. É assim que nós dizemos que ao homem lhe dói o dedo. E, sobre qualquer outro órgão humano, o raciocínio é o mesmo, relativamente a um sofrimento causado pela dor, e ao bem-estar derivado do prazer.

– É a mesma coisa. E agora, quanto à tua pergunta, direi que a cidade muito bem administrada está muito próxima de um homem nestas condições.

– Penso, pois, que, se a um dos cidadãos acontecer seja
e o que for, de bom ou mau, uma cidade assim proclamará sua essa sensação e toda ela se regozijará ou se afligirá juntamente com ele.

– É forçoso que assim seja, numa cidade com boas leis.

– Seriam horas – disse eu – de regressarmos à nossa cidade, e de investigarmos se o nosso discurso está em concordância com o que nela se passa, ou se se aplica antes a outra.

– É preciso realmente – concordou ele.

463a – Ora pois! Nas outras cidades há governantes e povo, e nesta também?

– Há.

– E todos se denominam uns aos outros cidadãos?

– Pois não!

– Mas além do nome de cidadãos, que é que o povo das outras cidades chama aos seus governantes?

– Na maior parte, chamam-lhes déspotas; nas de regime democrático dão-lhes mesmo esse nome de governantes[9].

– E que lhes chamará o povo na nossa cidade? Além de cidadãos, que dirão que são os governantes?

– Salvadores e protectores. **b**

– E estes como chamarão ao povo?

– Distribuidores de salários e alimentação.

– E nas outras como é que os governantes chamarão ao povo?

– Escravos – respondeu.

– E os governantes uns aos outros?

– Co-governantes.

– E os nossos?

– Co-guardiões.

– Podes então dizer se, nas outras cidades, há governantes que tratam com os seus colegas de governo a uns como amigos, a outros como estranhos?

– Há, e muitos.

– Por conseguinte, pensam e dizem que o que é dos amigos é como se fosse deles, o que é dos estranhos lhes é **c** alheio?

– Assim é.

– E agora os guardiões da tua cidade? É possível que haja algum que pense ou diga que algum dos seus colegas lhe é estranho?

---

[9] Traduzimos a primeira designação mantendo o helenismo «déspota», que aqui tem o sentido pejorativo corrente em português; à segunda, poderíamos fazer outro tanto, conservando os «arcontes» do original, pois era certamente no modelo ateniense que Platão estava a pensar; preferimos, no entanto, «governantes», para evidenciar a relação com a pergunta anterior.

— De modo algum. Efectivamente, quando encontrar qualquer deles, julgará que se lhe depara um irmão ou irmã, pai ou mãe, filho ou filha, ou descendentes ou ascendentes desses.

— Dizes muito bem, mas explica-me mais isto: legislarás para eles apenas quanto aos nomes de parentesco, ou
d para eles procederem em todos os seus actos de acordo com esses nomes: relativamente aos pais, para executarem tudo quanto é de lei em matéria de respeito, de solicitude e de submissão aos progenitores. Ou então não ficará mais bem colocado à face dos deuses nem dos homens, pois entenderão que cometeu acções ímpias e injustas, se proceder de outro modo que não seja este? São estes ou outros os dizeres que todos os cidadãos farão soar desde cedo aos ouvidos das crianças, quer sobre os pais, que lhes hão-de apontar, quer sobre os demais parentes?

e — São esses. Efectivamente, seria ridículo, se as suas bocas se limitassem a proferir estes nomes de parentesco, sem que as obras se lhe seguissem.

— Por conseguinte, nesta cidade mais do que em qualquer outra, todos em uníssono dirão, quando acontecer algo de bom ou mau a um qualquer dentre eles, aquelas palavras que há momentos referimos, que «as minhas coisas vão bem» ou que «as minhas coisas vão mal».

— É isso mesmo.

464a — Ora nós não dissemos que, devido a esta convicção e modo de expressão, prazeres e penas se passariam em comum?

— Dissemos, e com razão.

— Então os nossos cidadãos terão sobretudo em comum aquilo a que aplicam o nome de «meu». E, tendo isso em comum, partilharão acima de tudo de penas e prazeres.

— E em grande escala.

— Ora pois, a causa disto, além das demais instituições, será a comunidade, que os guardiões têm de mulheres e filhos?

— Sê-lo-á, e a uma grande distância – respondeu ele. **b**

— Mas, na verdade, nós assentámos em que era esse o maior bem para a cidade, comparando uma cidade bem administrada com o corpo e seu comportamento relativamente a uma das suas partes, no que toca ao prazer e à dor.

— E tivemos razão em fazê-lo.

— Por conseguinte, a causa do maior bem da cidade afigura-se-nos ser a comunidade, entre os auxiliares, de filhos e mulheres.

— Exactamente.

— E, em especial, estamos de acordo com o que dissemos antes. Com efeito, afirmámos que não deviam possuir casas próprias, nem terras, nem quaisquer bens, mas sim receber dos outros o seu sustento, como salário da sua vigilância, e despender tudo em comum, se queriam ser verdadeiros guardiões. **c**

— Muito bem.

— Ora então, como eu afirmo, as nossas palavras anteriores e estas de agora não farão ainda mais com que eles sejam verdadeiros guardas, e com que não criem divisões na cidade, como aconteceria se não chamassem «meu» à mesma coisa, mas cada um a cada objecto diferente; se um arrastasse para a sua casa o que pudesse, a fim de o possuir independentemente dos outros, e outro para a dele, visto que **d** habitava noutra; e se, tendo mulher e filhos distintos, gozassem prazeres e penas separados. Mas, com uma opinião única acerca do que lhes pertence, tenderão todos para o mesmo e, tanto quanto possível, experimentarão as mesmas penas e prazeres?

BC/UFF

– Absolutamente.

– Ora pois! Não desaparecerão processos e acusações recíprocas por si mesmos, por assim dizer, devido ao facto de ninguém possuir nada em particular, senão o corpo, e tudo o mais ser comum? De onde resulta que eles não co-
e nhecerão dissensões, daquelas que surgem entre os homens, devido à posse de riquezas, filhos e parentes?

– É absolutamente forçoso que sejam libertos desses aborrecimentos.

– Além disso, não haverá entre eles legitimamente nem sequer processos por violências ou maus tratos, porquanto lhes diremos que é belo e justo que uma pessoa se defenda de um igual, impondo-lhes a necessidade de cuidarem da sua integridade física.

– Com razão.

465a – Esta lei tem ainda a vantagem seguinte: se alguém se irritar com outra pessoa, satisfazendo a sua cólera deste modo, terá menos tendência para avolumar a querela.

– Absolutamente.

– O mais velho terá a incumbência de mandar em todos os mais novos e de os castigar.

– É evidente.

– É também manifesto que quem é mais novo não tentará, a menos que os chefes o ordenem, exercer violência em quem é mais velho, nem bater-lhe, como é natural. Sei que, de resto, não hão-de menosprezá-los, porquanto têm dois guardas suficientes para lhes pôr obstáculo, o temor e o respeito – o respeito, que os impede de tocar neles, como se
b fossem pais, e o temor de que outros venham em socorro da vítima, uns como filhos, outros como irmãos, outros como pais.

– Está em perfeito acordo que assim seja.

– Por conseguinte, devido às nossas leis, os homens gozarão da mais completa paz uns com os outros.

– Completa, sem dúvida.

– Se eles não tiverem dissensões entre si, não há perigo de que o resto da cidade esteja em desacordo com eles, nem consigo mesmo.

– Pois não.

– Quanto aos males menores, de que ficarão livres, até hesito em enumerá-los, devido à sua inconveniência: da li- c
sonja aos ricos, visto serem pobres; das dificuldades e penas a que se é forçado para criar os filhos e juntar riquezas, para sustentar os criados, ora pedindo dinheiro emprestado, ora renegando dívidas, ora procurando dinheiro por todos os meios, para o colocar nas mãos das mulheres e dos servos, entregando-lhes a sua administração, e os vários e múltiplos trabalhos, ó amigo, que os homens sofrem em relação a estas questões, todos bem evidentes, ignóbeis e indignos de que se gastem palavras com eles.

– São realmente evidentes, até para um cego. d

– De todos estes trabalhos eles se libertarão e viverão uma vida de maior bem-aventurança do que os bem-aventurados vencedores dos Jogos Olímpicos.

– Como?

– Esses só gozam de uma pequena parte da felicidade que é proporcionada aos nossos. É que a sua vitória é mais bela, e o sustento que lhes dá o Estado mais completo. A vitória que eles alcançam é a salvação de toda a cidade; eles mesmos e os seus filhos recebem, como coroa[10], a alimenta-

[10] Os vencedores dos Jogos Olímpicos tinham como prémio uma coroa de oliveira brava. Mas inúmeras vantagens e honrarias lhes eram atribuídas, como o sustento no Pritaneu, o primeiro lugar na assistência aos Jogos, etc.. Um dos principais testemunhos a este respeito é o fr. 2 Diels de Xenófanes.

e ção e todas as demais coisas necessárias para a vida; recebem honrarias da sua cidade, enquanto vivos, e, depois de mortos, cabe-lhes em sorte uma sepultura condigna.

— São belos prémios.

— Lembras-te — perguntei eu — de que anteriormente alguém, não sei quem[11], nos censurou por não tornarmos os
466a guardiões felizes, porque, sendo-lhes lícito possuir os bens dos outros cidadãos, nada tinham? E nós lá dissemos que, se se oferecesse uma oportunidade, tornaríamos a observar a questão. Por agora queríamos fazer dos guardiões verdadeiros guardiões, e tornar a cidade o mais feliz que pudéssemos, em vez de nos limitarmos a visar uma única das suas classes para moldarmos a sua felicidade.

— Lembro-me.

— E então? Agora a vida dos guardiões, uma vez que realmente nos aparece como mais bela e melhor do que a dos vencedores dos Jogos Olímpicos, será de algum modo
b como a dos sapateiros e de quaisquer dos outros artífices e dos lavradores?

— Não me parece.

— E contudo, o que eu nessa altura afirmei[12], será ajustado repeti-lo aqui: que, se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sob o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade, for impelido (porque
c tem esse poder) a assenhorear-se de tudo quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que «metade é mais do que o todo»[13].

[11] Adimanto. Cf. supra IV. 419a.
[12] Supra IV. 420a seqq.
[13] *Trabalhos e Dias* 40.

— Se atender a● meu conselho, permanecerá fiel a essa vida.

— Concordas portanto — perguntei eu — que haja entre homens e mulheres a comunidade que descrevemos, e acerca da educação, dos filhos e da guarda dos outros cidadãos, que as mulheres devem ficar na cidade e ir para o combate, fazer vigilância e caçar junto com os homens, tal como en- d
tre os cães, e participar em tudo, até onde for exequível, e que, se assim fizerem, procederão da melhor maneira possível, e não contra a natureza do sexo feminino em relação à do masculino, pois ela os criou para viverem em comunidade?

— Concordo, sim.

— Portanto — disse eu — resta-nos examinar se acaso é possível entre os homens, como entre os restantes animais, formar-se esta comunidade, e como o será.

— Antecipaste-te a dizer o que eu me preparava para tratar.

— Com respeito a assuntos bélicos, acho que é evidente e
de que maneira farão guerra.

— Como? — perguntou ele.

— Porque farão campanha em comum, e levarão para o combate aqueles dos seus filhos que forem robustos, a fim de que, tal como os filhos dos outros, dos artífices, contemplem a acção que terão de desempenhar depois de adultos. E, além do espectáculo, que possam ajudar e servir em tudo 467a
o que respeita ao combate, e prestar assistência aos pais e às mães. Ou não reparas no que sucede quanto às artes, como, por exemplo, os filhos dos oleiros servem de ajudantes durante muito tempo e observam, antes de tomar conta do ofício?

— Reparei; e bem.

— Acaso aqueles devem ter mais cuidado do que os guardiões em ensinar os filhos pela experiência e pela observação do que convém?

— Seria ridículo.

— Além disso, todo o animal luta por forma excepcional, se estiver presente a sua descendência.

— É assim. Mas há o perigo, ó Sócrates, e não pequeno, de, se eles forem derrubados, como é frequente na guerra, se perderem junto com os filhos, e o resto da cidade ficar incapaz de se recompor.

— Dizes a verdade. Mas calculas que o nosso primeiro cuidado deve ser não os expor nunca?

— Expô-los, de modo nenhum.

— E então? Se têm de algum modo de correr perigo, não será naquilo em que a vitória os fará melhores?

— É evidente.

— Mas achas que pouca diferença faz e que não merece o risco de que crianças que hão-de tornar-se guerreiros vejam ou não o que respeita ao combate?

— Não; é importante para o que pretendes.

— Teremos, portanto, de providenciar para que as crianças sejam espectadoras de combates, cuidando da sua segurança, e tudo correrá bem. Não achas?

— Acho.

— Por conseguinte, em primeiro lugar os pais delas não serão ignorantes, até onde é possível a um ser humano, mas informados das campanhas perigosas e das que o não são.

— É natural.

— Logo, levá-las-ão a estas, e abster-se-ão de as levar àquelas.

— Exacto.

— E não porão à sua frente os chefes de menos valia, mas os que, pela sua experiência e idade, são capazes de ser bons chefes e pedagogos.

— É conveniente.

— No entanto, diremos, há muitas coisas que acontecem a muita gente contra a sua expectativa.

— Mesmo muitas.

— Em face disso, meu amigo, é preciso que as criancinhas tenham logo asas, a fim de que, se houver qualquer necessidade, fujam a voar.

— Que queres dizer? — perguntou ele.

— Que devem montar a cavalo o mais novos que possa ser e que, depois de lhes terem ensinado a equitação, é que devem ser levados ao espectáculo em cavalos que não sejam fogosos nem belicosos, mas o mais velozes e dóceis ao freio que seja possível. Assim contemplarão muito bem as acções que lhes competem, e, se acaso for preciso, salvar-se-ão com toda a segurança, seguindo atrás dos seus chefes mais idosos.

— Afigura-se-me que dizes bem.

— E agora quanto ao que respeita à guerra? Como hão-de comportar-se os teus soldados para consigo mesmos e perante o inimigo? Estarei a ver bem a questão ou não?

— Diz lá qual é.

— Quem, dentre eles, abandonar o seu posto, ou deixar ficar as armas ou fizer algo de semelhante por cobardia, acaso não deve ser colocado entre os artífices ou os lavradores?

— Absolutamente.

— E aquele que tiver sido apanhado vivo pelos inimigos, acaso não deve dar-se de prenda aos seus captores, para se servirem daquela presa como quiserem?

b — Inteiramente.

— E aquele que se evidenciou pela sua valentia e alcançou fama, não deve, em primeiro lugar, ser coroado no campo de batalha pelos jovens e crianças que seguiram também em campanha, cada um por sua vez? Ou não?

— Acho que sim.

— Pois então! E estender-lhe a mão?

— Também.

— Mas agora com isto penso que não concordarás.

— O quê?

— Beijar e ser beijado por cada um.

— Concordo, acima de tudo [14]. E até acrescento à lei
c que, enquanto estiverem em campanha, não será lícito a ninguém recusar-se a ser beijado por quem quiser, a fim de que, se acaso estiver apaixonado por alguém, homem ou mulher, tenha mais ardor em levar a palma no combate.

— Bem — disse eu —. Já se disse [15] que estarão à disposição do guerreiro valente matrimónios mais frequentes do que para os outros e que a selecção de homens dessa qualidade será mais frequente em relação aos outros, a fim de que de uma pessoa assim nasça uma descendência o mais numerosa que é possível.

— Já dissemos, efectivamente.

— Mas, segundo Homero, é justo honrar os jovens va-
d lentes com prémios desse género. Pois também Homero contou que Ájax, «tendo alcançado fama» no combate, «foi honrado com um lombo inteiro» [16], como sendo esta a distinção adequada a um homem jovem e corajoso, pois com ela aumentaria simultaneamente o seu prestígio e força.

— Exactamente — corroborou ele.

— Neste ponto, pelo menos, aceitaremos o que diz Homero. De facto, havemos de honrar os valentes, na medida em que evidenciarem a sua valentia, nos sacrifícios e em todas as cerimónias dessa espécie, com hinos e as recompensas que há momentos referimos, e, além disso, «com lugares de honra, carnes e taças a trasbordar» [17], a fim de, ao mesmo e
tempo que os honramos, irmos modelando homens e mulheres valorosos.

— Dizes muito bem.

— Seja. Ora, daqueles que morrerem em campanha, quem cair gloriosamente, não diremos que pertence à raça de ouro?

— Mais do que todos.

— E não acreditaremos em Hesíodo, ao afirmar que, depois de morrerem, os homens desta raça [18],

acabarão como génios puros sobre a terra, nobres, 469a
afastando os males, como guardiões dos mortais?

— Acreditaremos, de facto.

---

[14] Para completo entendimento da atitude de Gláucon, vide infra 474d. Para a posição do autor a este respeito, supra III. 403b.

[15] Supra 460b.

[16] *Ilíada* VII. 321-322.

[17] *Ilíada* VIII. 162.

[18] Os versos de Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 122-123, são, tais como os lemos hoje, um pouco diversos:

são, por decreto, do grande Zeus, génios bons,
sobre a terra, guardiões dos homens mortais.

Neste passo, traduzimos por «génios» a palavra grega *daimones*.

– Perguntaremos ao deus[19] como devemos sepultar estes seres geniais e divinos, e com que distinções, e celebraremos os seus funerais da maneira que ele nos mandar?

– Porque não?

– E para sempre lhes prestaremos culto e veneraremos
b as sepulturas deles, como se fossem génios? E a quantos forem julgados de valor excepcional em vida, quando morrerem, de velhice ou de qualquer outra maneira, entendemos dever fazer-lhes exactamente o mesmo?

– É justo, certamente.

– E agora? Como se comportarão os nossos soldados para com o inimigo?

– Em quê?

– Em primeiro lugar, quanto à escravatura. Parece justo que cidades gregas escravizem Gregos, ou que impeçam as outras desta prática tanto quanto possível, e se habituem a
c poupar a raça grega, com receio de cair na escravidão dos bárbaros?

– Importa absolutamente poupá-la.

– Não devem, por conseguinte, possuir nenhum escravo grego, e aconselhar o mesmo aos demais Helenos?

– Absolutamente. Assim poderão voltar-se mais para os bárbaros, e abster-se dos seus.

– Ora pois! Despojar os mortos de algo mais que as armas, após a vitória, acaso está bem? Ou não fornece um
d pretexto aos cobardes para não irem para o local de combate, como se estivessem a executar qualquer das tarefas necessárias, enquanto se curvam sobre o cadáver? No entanto, essa rapina já deitou a perder muitos exércitos.

– Absolutamente.

[19] Apolo de Delfos. Cf. supra IV. 427b-c.

– Não parece coisa baixa e gananciosa despojar um cadáver, e própria duma mulher e de quem tem pouco entendimento, considerar inimigo o corpo de um morto, quando o inimigo já se evolou, deixando ficar o invólucro com que combatia? Ou julgas que há alguma diferença entre a atitude de destas pessoas e a dos cães, que se enfurecem com as pe-
e dras que lhes atiram, e não tocam em quem lhas lançou?

– Não difere nada.

– Deve então abandonar-se o costume de despojar os cadáveres e de proibir aos inimigos que os levem?

– Deve abandonar-se, por Zeus!

– Tão-pouco levaremos as armas para os templos, com o fim de as consagrar, sobretudo as dos Gregos, se nos importarmos alguma coisa com a benevolência para com os **470a**
restantes Helenos. Temeremos, sim, que seja uma poluição trazer a um templo esses despojos do nosso próximo, a menos que o deus[20] se pronuncie em contrário.

– Exactamente.

– E quanto a talar os campos gregos e incendiar casas? Como procederão os teus soldados para com os inimigos?

– Terei o maior prazer em te ouvir expor doutrina sobre esse assunto.

– A mim afigura-se-me que não se deve fazer uma nem outra coisa, mas arrebatar as colheitas do ano. Queres **b**
que te diga porquê?

– Tenho todo o empenho.

[20] Os Gregos mandavam geralmente a Apolo o dízimo do produto do saque. A Via Sagrada, em Delfos, corria entre filas de Tesouros, construídos para guardar essas oferendas feitas pelas várias cidades gregas.

– Parece-me que, assim como se dão a estas coisas dois nomes, guerra e discórdia civil, assim também são duas realidades, pois são aplicadas à discordância entre dois objectos. Esses dois objectos que eu digo são, por um lado, o que é nacional e aparentado, por outro, o alheio e estrangeiro. Por conseguinte, a designação de discórdia civil aplica-se ao nacional, a de guerra ao estrangeiro.

– Não dizes nada que esteja fora de propósito.

c – Vê então se o que vou dizer é também apropositado. Afirmo que a raça helénica é da mesma família e origem, e a dos bárbaros é de família estrangeira e alheia.

– Perfeitamente.

– Por conseguinte, diremos que, quando os Gregos combatem com os bárbaros e os bárbaros com os Gregos, estão em guerra, e que são inimigos por natureza, e que a esta inimizade se deve chamar guerra. Ao passo que, quando os Gregos fizerem tal coisa aos Gregos, diremos que são amigos por natureza, que em tal conjuntura a Grécia está **d** doente, e em discórdia civil, e a essa inimizade chamaremos sedição.

– Eu, por mim, concordo em ver assim a questão.

– Observa pois – prossegui eu – que naquilo que, tal como as coisas agora se encontram, se aceita denominar sedição, quando surge uma situação dessa espécie e a cidade se divide, se cada uma tala os campos da outra e lhe incendeia as casas, parece criminosa a sedição, e que nenhum deles é amigo da sua cidade – aliás não ousariam ferir assim a sua *alma mater* –; mas afigura-se razoável que os vencedores **e** tirem as colheitas aos vencidos, pensando que um dia se reconciliarão e não guerrearão sempre.

– Esse pensamento é de pessoas muito mais civilizadas do que o oposto.

– Pois então! A cidade que fundas não vai ser grega?

– Deve sê-lo.

– Então não serão bons e civilizados?

– Muitíssimo, sem dúvida.

– Mas não serão amigos dos Gregos? Não considerarão a Grécia como sua e não participarão nas cerimónias religiosas dos outros?

– Sim, e em alto grau.

– Portanto, terão na conta de sedição a dissensão com **471a** os Gregos, como sendo parentes, e muito menos a considerarão uma guerra?

– Pois não.

– E comportar-se-ão pensando que se hão-de reconciliar?

– Absolutamente.

– Com benevolência, pois, hão-de chamá-los à razão, sem os castigarem com a escravatura e a ruína, porquanto querem corrigi-los, e não ser seus inimigos.

– É isso – respondeu.

– Sendo Gregos, não devastarão a Grécia, nem incendiarão as casas, nem proclamarão seus inimigos todos os habitantes de cada cidade, homens, mulheres e crianças, mas os poucos adversários causadores da dissensão. E, por todos estes motivos, nem quererão devastar o território deles, **b** pensando que a maior parte dos habitantes são seus amigos, nem arrasar as habitações, e manterão a sua dissensão até os culpados serem forçados, pelos inocentes que sofrem, a expiar a sua culpa.

– Eu, pela minha parte, concordo que é assim que os nossos cidadãos devem comportar-se com os seus adversários. Com os bárbaros, devem proceder como actualmente os Helenos uns contra os outros.

– Promulguemos então também esta lei para os guar-
c diões, de que não devem talar os campos nem incendiar as casas.

– Promulguemos – concordou ele – e que seja boa como as anteriores.

– Mas afigura-se-me, ó Sócrates, que, se te deixarem expor sobre este assunto, nunca mais te lembrarás da questão que puseste de parte para dizer tudo isto: como é que esta constituição é possível, e de que maneira o será. Que, a realizar-se, tudo seria bem na cidade em que existisse, também o digo, e acrescento aquilo que omitiste, que combate-
d rão com a máxima valentia contra os inimigos, na medida em que não se abandonam uns aos outros, sabendo quem são e tratando-se uns aos outros pelos nomes de irmãos, pais e filhos. E, se o sexo feminino também combater com eles, quer nas mesmas fileiras, quer colocado por trás, para causar o temor dos inimigos e para o caso de haver necessidade de socorro, sei que deste modo serão totalmente invencíveis. Vejo também os bens que têm em casa, e que tu deixaste de
e lado. Mas, como eu concordo em que haveria todas estas vantagens e uma infinidade de outras mais, se tal Estado se realizasse, não digas mais nada sobre ele, e vamos antes tentar persuadir-nos de que é possível, e de que maneira o é, deixando ficar o resto.

472a – Então tu irrompes assim, de improviso, no meu discurso, sem me perdoares a minha lentidão! É que talvez não saibas que depois de eu ter escapado a custo a duas vagas, estás agora a erguer a terceira, que é a mais alta e mais árdua de todas. Quando a vires e ouvires, hás-de ter um perdão absoluto, porque, como é natural, hesitei e tive receio de expor doutrina tão paradoxal e de tentar analisá-la.

– Quanto mais falares assim, tanto menos te dispensaremos de deixar de dizer como será possível que esse Estado b
se torne uma realidade. Mas fala, e não te demores.

– Ora é preciso recordar em primeiro lugar que nós chegámos a este ponto para indagarmos a natureza da justiça e da injustiça.

– É preciso. Mas para que é isso? – perguntou ele.

– Nada. Se descobrirmos a natureza da justiça, porventura entenderemos que o homem justo em nada difere dela, mas em tudo lhe é semelhante? Ou dar-nos-emos por satis- c
feitos, se se aproximar bastante dela e dela participar mais do que os outros?

– Assim, dar-nos-emos por satisfeitos.

– Logo, foi para termos um paradigma – disse eu – que indagámos o que era a justiça e o que era um homem perfeitamente justo, se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu carácter e inversamente, o que era a injustiça e o homem absolutamente injusto, a fim de que, olhando para eles, se nos tornasse claro que felicidade ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar, relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido com eles d
terá a sorte mais semelhante à sua; mas não foi por causa de demonstrarmos que era possível.

– Lá isso é verdade.

– Julgas então que um pintor vale menos, se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem desses?

– Eu, não, por Zeus!

– E então? E nós também, não estivemos a fazer com as nossas palavras o modelo de uma cidade boa? e

— Absolutamente.

— Julgas então que falámos menos bem, se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos?

— Sem dúvida que não.

— Ora a verdade é essa. Mas se é preciso que eu me empenhe, para te dar prazer, em demonstrar de que maneira e em que condições seria mais susceptível de ter realização, concede-me novamente, para essa demonstração, o mesmo privilégio de há pouco.

— Que privilégio?

473a — Acaso é possível executar alguma coisa tal como se diz, ou é da natureza das coisas que a acção tenha menor aderência à verdade do que as palavras, ainda que a alguns não pareça assim? Mas concordas ou não?

— Concordo — disse ele.

— Não me forces, portanto, a mostrar-te perfeitamente realizado na prática tudo quanto descrevemos em palavras. Mas, se formos capazes de encontrar maneira de fundar uma cidade o mais aproximado que é possível da nossa des-
b crição, proclama que descobrimos como é possível que as tuas normas se concretizem. Ou não te contentas, se o conseguires? Eu, por mim, contentava-me.

— Eu também.

— Depois disto então, ao que parece, temos de procurar indagar e demonstrar que espécie de defeito há actualmente nas cidades, devido ao qual não são assim organizadas, e qual a menor mudança possível pela qual a cidade passaria ao nosso sistema de administração — uma só alteração, de preferência; se não, duas; se não, as menos possível em número e as menores em alcance.

c — Absolutamente.

— Ora eu penso poder demonstrar que, com uma só alteração, poderia mudar-se, mas essa alteração não seria pequena nem fácil, conquanto possível.

— Qual? — perguntou ele.

— Cá cheguei ao sítio que comparámos à vaga mais alta. Mas há-de dizer-se, ainda que ela venha a inundar-me — tal como uma vaga a cair em cascatas de gargalhadas — de troça e desprezo. Repara no que vou dizer.

— Fala.

— Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos d
genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o género humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade e
que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efectivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública.

E ele disse: — Ó Sócrates, deixaste cair tais afirmações e palavras, que, depois de as teres proferido, bem deves pensar que muita gente, e não de somenos, vai já sem mais como que largar os mantos, pegar, mesmo nus, na arma que calhar 474a
e correr para ti com toda a força, preparando-se para fazer sabe-se lá que prodígios. Se não te defenderes deles pelo raciocínio e não lhes escapares, na realidade aprenderás à tua custa o que é a troça.

— E não és tu o culpado disso? — perguntei eu.

— Procedi bem, pelo menos. Mas não te vou trair, antes te defenderei como puder. Ora eu posso fazê-lo com a

minha benevolência e exortações, e talvez te responda com
b mais exactidão do que qualquer outro. Possuindo tal auxiliar, experimenta demonstrar aos incrédulos que é como tu dizes.

– Tenho de tentar – disse eu –, já que tu me ofereces uma aliança de tanta magnitude. Parece-me necessário, se de algum modo queremos escapar àqueles ataques que anuncias, determinar perante eles quais são os filósofos a que nos referimos quando ousamos afirmar que são eles que devem governar, a fim de que, uma vez esclarecidos, possamos defender-nos, demonstrando que a uns compete por
c natureza dedicar-se à filosofia e governar a cidade, e aos outros não cabe tal estudo, mas sim obedecer a quem governa.

– Já eram horas de fazer essa distinção.

– Vamos lá! Segue-me por este caminho, a ver se de uma maneira ou de outra esclarecemos suficientemente o assunto.

– Anda lá.

– Será necessário lembrar-te, ou tu lembras-te, de que, quando dizemos que se gosta de alguma coisa, se deve entender, se se fala correctamente, não que se gosta de uma parte dessa coisa, e não de outra, mas que se estima a totalidade?

d – É preciso lembrar-mo, ao que parece. Pois já não sei lá muito bem.

– Falar como tu falas estava bem, ó Gláucon, para outra pessoa. Mas a um homem inclinado à paixão não fica bem esquecer-se que todos os que estão na flor da idade de uma maneira ou de outra picam e abalam aqueles que gostam de jovens e são dados a paixões, pois lhes parecem dignos das suas preocupações e da sua ternura. Ou não é assim que vos comportais com os rapazes formosos? Um, será

honrado por vós, apelidando-o de gracioso, por ter nariz achatado; do que for de nariz aquilino, afirmareis que é régio, e que está na mais perfeita proporção aquele que tiver e
um nariz intermédio; dos de tez escura direis que são viris, e dos de pele branca, que são filhos dos deuses. E os de «tez de mel» – com esse qualificativo [21], julgas que são criação de alguém que não fosse um amante que, com nomes meigos e lindos facilmente desculpava a palidez, se aparecesse na face do jovem? E, numa palavra, arranjais todos os pretextos e fazeis todas as declarações, a fim de não afastardes nenhum 475a
dos que estão na flor da idade.

– Se queres falar dos apaixonados e do seu procedimento tomando-me como exemplo, aceito, por amor da discussão.

– Pois então! – exclamei eu –. Não vês que os que gostam de vinho fazem exactamente o mesmo e que qualquer pretexto lhes serve para saudarem todos os vinhos?

– É mesmo.

– E então os que gostam de honrarias, vês, julgo eu, que, se não podem ser os chefes supremos, comandam um terço da tribo [22], e, ainda quando não recebem honras das pessoas mais elevadas e mais veneráveis, contentam-se com b
a deferência das mais modestas e insignificantes, como seres avaros de considerações que são de toda a maneira.

– Exactamente.

---

[21] O qualificativo que traduzimos por «tez de mel» aparece pela primeira vez em Platão.

[22] Abaixo dos chefes supremos, ou «estrategos», ainda havia os «taxiarcas», que estavam à frente das dez companhias de hoplitas, e, em terceiro lugar na escala hierárquica, os «tritiarcas» do texto, que chefiavam os hoplitas de cada «trittys».

– Diz-me então se é assim ou não: se dissermos que alguém está desejoso de alguma coisa, afirmaremos que a deseja na sua totalidade, ou uma parte sim e outra não?

– Na totalidade – respondeu.

– Porventura não diremos também do filósofo que está desejoso da sabedoria, não de uma parte sim e de outra não, mas da totalidade?

– É verdade.

– Ora daquele que tem aversão às ciências, sobretudo
c sendo jovem, e ainda sem discernimento para saber o que é bom e o que não é, não diremos que gosta da ciência nem da filosofia; tal como daquele que tem aversão à comida, não diremos que tem fome, nem que está desejoso de alimento, nem que é comilão, mas que está sem apetite!

– E diremos bem.

– Mas àquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar, a esse chamaremos com justiça filósofo, ou não?

d E Gláucon respondeu: – Então vais ter muitos filósofos desses, e bem estranhos. Realmente, parece-me que todos os amadores de espectáculos, uma vez que têm prazer em aprender, são desse número; e há os amadores de audições, que são os mais difíceis de agrupar entre os filósofos, que não quereriam, de boa vontade, vir ouvir uma discussão e uma conversa como esta, mas que andam por toda a parte, como se tivessem alugado os ouvidos para escutar todos os coros nas Dionísias, sem deixar de ir, quer às Urbanas, quer às Rurais[23]. A todos estes, portanto, e a outros que se dedicam

[23] As principais festas áticas em honra de Diónisos, as Dionísias Urbanas, eram celebradas anualmente em Atenas, no mês de Março. Nelas participavam inúmeros coros: três de tragédia, cinco

a aprender tais coisas e artes de pouca monta, havemos de e chamar-lhes filósofos?

– De modo algum – respondi eu –, mas aparências de filósofos.

– E a quais é que chamas verdadeiros?

– Aos amadores do espectáculo da verdade – respondi eu.

– Está certo. Mas que entendes por isso?

– Não é nada fácil com outra pessoa. Mas tu, julgo que concordarás comigo no seguinte.

– Em quê?

– Uma vez que o belo é o contrário do feio, são dois.

– Como não? 476a

– Por conseguinte, uma vez que são dois, também cada um deles é um.

– Também.

– E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as ideias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao facto de aparecerem em combinação com acções, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla.

– Dizes bem.

– É nesse ponto que eu estabeleço a distinção: para um lado os que ainda agora referiste – amadores de espectácu-

de comédia e vinte de ditirambo (se aceitarmos a nova interpretação dos dados epigráficos, exposta por John Gould e D. M. Lewis na segunda edição de A. Pickard Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens, Oxford*, 1968, p. 75). Em outras localidades da Ática, realizavam-se as Dionísias Rurais, também anualmente, mas em Dezembro. Embora mais antigas (e com carácter mais primitivo) do que as outras, eram menos importantes.

los, amigos das artes e homens de acção — e para outro
b aqueles de quem estamos a tratar, os únicos que com razão podem chamar-se filósofos.

— Que queres dizer?

— Os amadores de audições e de espectáculos encantam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si.

— É assim, realmente.

— Mas aqueles que são capazes de subir até ao belo em si e de o contemplar na sua essência, acaso não serão muito raros?

c — Mesmo muito.

— Ora quem acreditar que há coisas belas, mas não acreditar que existe a beleza em si nem for capaz de seguir alguém que o conduzisse no caminho do seu conhecimento, parece-te que vive em sonho ou na realidade? Repara bem. Por ventura sonhar não é quando uma pessoa, quer durante o sono, quer desperta, julgar que um objecto semelhante a outro não é uma semelhança, mas o próprio objecto com que se parece?

— Eu, por mim, chamaria sem dúvida sonhar a uma coisa dessas.

— Ora pois! Aquele que, ao contrário deste, entende
d que existe o belo em si e é capaz de o contemplar, na sua essência e nas coisas em que tem participação, e sabe que as coisas não se identificam com ele, nem ele com as coisas — uma pessoa assim parece-te viver em sonho ou na realidade?

— Claro que na realidade.

— Por conseguinte, diríamos com razão que o pensamento deste homem era conhecimento, visto que sabe, ao

passo que o do outro era opinião, visto que se funda nas aparências?

— Absolutamente.

— Ora pois, se este homem de quem afirmamos que se funda nas aparências, e não sabe, se irritar e discutir connosco, acusando-nos de não dizermos a verdade? Teremos maneira de o acalmar e de o persuadir suavemente, ocultando- e
-lhe que não está de perfeita saúde?

— É o que temos a fazer — disse ele.

— Vamos lá então. Repara no que havemos de lhe dizer. Ou queres que o interroguemos, dizendo-lhe que, se sabe alguma coisa, não lhe temos inveja nenhuma, antes teríamos muito gosto em conhecer alguém que soubesse alguma coisa? Mas diz-nos o seguinte: quem conhece, conhece alguma coisa ou nada? Responde lá tu por ele.

— Responderei que conhece alguma coisa.

— Que existe ou que não existe?

— Que existe. Pois como é que havia de conhecer-se al- 477a
guma coisa que não existe?

— Temos então este facto suficientemente seguro, ainda que nos coloquemos noutros pontos de vista, de que o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível, e o que não existe de modo algum é totalmente incognoscível?

— Mais que suficientemente.

— Seja. Mas se houver uma coisa que seja de tal maneira, que existe e não existe, não ficaria em posição intermédia entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto?

— Ficaria.

— Portanto, se o conhecimento respeitava, como vimos[24], ao Ser, e o desconhecimento forçosamente ao Não-ser, relativamente a essa posição intermédia, deve procurar-se

[24] Supra 476e-477a.

algo de intermédio entre a ignorância e a ciência, se acaso existe alguma coisa nessas condições.

— Absolutamente.

— Afirmaremos porventura que a opinião é alguma coisa?

— Pois não?

— É uma potência diversa da ciência ou é a mesma?

— É diversa.

— Logo, a opinião visa um objecto, e a ciência outro, cada uma segundo a potência que lhe é própria.

— É isso.

— Portanto, a ciência, uma vez que respeita por natureza ao Ser, não se destina a conhecer o que é o Ser? Mas primeiro parece-me que é preciso estabelecer uma diferença.

— Como?

— Diremos que as potências são um género de seres, pelos quais nós podemos fazer aquilo que podemos, nós e tudo o mais que tenha capacidade de actuação. Por exemplo, afirmo que a vista e o ouvido pertencem ao número das potências — se é que compreendes o que quero dizer com este nome genérico.

— Compreendo, sim.

— Escuta então o que penso a respeito delas. Não vejo nas potências qualquer cor ou figura ou qualquer dos predicados como têm tantas outras coisas, observando algumas das quais distingo para comigo que uns objectos são de uma qualidade, e outros de outra. Numa potência, apenas reparo no seu objecto e nos seus efeitos; e deste modo chamo potência a cada uma delas, e chamo idênticas às que se aplicam ao mesmo objecto e produzem os mesmos resultados, e diversas as que se aplicam a objectos diferentes e operam outros efeitos. E tu? Como é que fazes?

— É assim.

— Olha aqui outra vez, meu excelente amigo. Afirmas que a ciência é uma potência, ou coloca-la noutra classe?

— Coloco-a nessa, e por sinal que é a mais forte de todas.

— E agora, levamos a opinião para a classe das potências ou para qualquer outra?

— De modo nenhum, porquanto a potência que nos permite julgar pelas aparências não é senão a opinião.

— Mas pouco antes assentaste em que a ciência e a opinião não eram a mesma coisa.

— Pois como é que alguém que tenha entendimento havia de identificar o que é infalível com o que o não é?

— Muito bem. É evidente que concordamos em que a opinião é diferente da ciência.

— É diferente.

— Logo, como cada uma delas tem um efeito diverso, é porque cada uma tem uma finalidade distinta.

— Forçosamente.

— A ciência sem dúvida que se aplica ao Ser, a conhecê-lo no seu comportamento?

— É.

— E a opinião, diremos nós, a julgar pelas aparências?

— Sim.

— Mas conhece o mesmo que a ciência? E pode a mesma coisa ser objecto de conhecimento e de opinião? Ou é impossível?

— É impossível, em consequência dos princípios que estabelecemos. Se, na verdade, cada potência tem o seu objecto, e se as duas — a opinião e a ciência — são potências, sendo cada uma delas diversa, como afirmamos, daqui decorre que a mesma coisa não possa ser objecto de conhecimento e de opinião.

– Por conseguinte, se o objecto da ciência é o Ser, o da opinião há-de ser outra coisa que não o Ser?

– Há-de ser outra coisa.

– Mas o Não-ser pode ser objecto de opinião? Ou é impossível formar opinião sobre o que não existe? Pensa então. Quem forma uma opinião não a forma sobre alguma coisa? Ou é possível ter uma opinião que não o é sobre nada?

– É impossível.

– Mas quem tem uma opinião, tem-na sobre alguma coisa?

– Tem.

c – Mas ao Não-ser não se chamará com razão alguma coisa, mas sim nada.

– Absolutamente.

– Ao Não-ser atribuímos, por força da necessidade, a ignorância, e ao Ser o conhecimento.

– Exactamente.

– Logo, o objecto da opinião não é o Ser nem o Não-ser?

– Pois não.

– Portanto, a opinião não pode ser ignorância nem ciência?

– Não me parece.

– Porventura estará para além delas, por ultrapassar a ciência em clareza ou a ignorância em obscuridade?

– Nem uma nem outra coisa.

– Acaso a opinião te parece mais obscura do que a ciência e mais clara que a ignorância?

– Parece, e bem mais.

d – Fica entre uma e outra?

– Fica.

– Então a opinião ficará numa posição intermediária entre elas.

– Absolutamente.

– Ora nós não dissemos antes que, se aparecesse alguma coisa que ao mesmo tempo existisse e não existisse, tal coisa ficaria em posição intermédia entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, e que sobre ela não haveria ciência nem ignorância, mas o que aparecesse a meio caminho da ignorância e da ciência?

– Exactamente.

– E agora surgiu entre elas aquilo a que chamamos opinião?

– Surgiu.

– Falta-nos ainda descobrir, ao que parece, o que é que **e** participa de ambas as coisas, do Ser e do Não-ser, e que não pode designar-se correctamente como um ou outro no seu estado puro, a fim de, se o descobrirmos, o proclamarmos com toda a justiça o objecto da opinião, atribuindo os extremos aos extremos, e o meio aos intermédios. Não achas?

– Acho.

– Com estas bases, que me responda, direi eu, e me dê a réplica esse honrado homem que não acredita que exista **479a** algo de belo em si e na ideia do belo absoluto que se mantém sempre da mesma maneira, mas entende que há muitas coisas belas – esse amador de espectáculos que não consente de modo nenhum que alguém diga que o belo é um só, e o justo, e do mesmo modo as outras realidades. «Ora, dentre estas coisas, meu excelente amigo, diremos que, das muitas que são belas, acaso haverá alguma que não pareça feia? E, das justas, uma que não pareça injusta? E, das santas, uma que não seja ímpia?»

b — Não, mas é forçoso que as mesmas coisas pareçam, de certo modo, belas e feias, e bem assim as outras por que perguntas.

— E agora as quantidades duplas? Podem parecer menos metades do que duplas?

— De modo nenhum.

— E as coisas grandes ou pequenas, leves ou pesadas, não lhes cabem mais estas qualificações que lhes damos do que as inversas?

— Não, mas cada uma delas terá sempre algo de ambas.

— Ora então cada uma destas numerosas coisas é antes aquilo que nós dizemos que é, ou não o é?

— Parecem-se com as frases de duplo sentido, que se
c dizem nos banquetes, e com o enigma infantil do que dá no morcego, em que se manda adivinhar com que lhe bateu e em cima de que é que ele estava[25]. Também estas coisas podem ter dois sentidos, e não é possível ter delas uma concepção fixa como sendo ou não sendo, nem como sendo as duas coisas, ou nenhuma delas.

— Que hás-de então fazer-lhes? — perguntei eu —. Ou poderás dar-lhes melhor colocação do que entre o Ser e o Não-ser? Porquanto não parecerão mais obscuras do que o Não-ser relativamente a terem mais existência que o Não-

[25] Segundo uma das explicações do escoliasta, que a atribui a Clearco, a adivinha era assim: «Há um enigma de que um homem, que não é um homem, vendo e não vendo uma ave que não é uma ave, empoleirada numa árvore que não é uma árvore, lhe deu e não lhe deu com uma pedra que não é uma pedra». Segundo Ateneio x. 452c, o seu autor era Panarces. Jowett e Campbell (*apud* Adam) explicam: «um eunuco fez pontaria para um morcego, imperfeitamente empoleirado numa cana, com uma pedra-pomes, e não lhe acertou».

-ser, nem mais claras do que o Ser relativamente a terem d
mais existência que o Ser.

— É verdade.

— Descobrimos portanto, ao que parece, que as múltiplas noções da multidão acerca da beleza e das restantes coisas como que andam a rolar entre o Não-ser e o Ser absoluto.

— Descobrimos.

— Mas assentámos previamente em que, se uma coisa destas nos aparecesse, teríamos de a considerar do domínio da opinião, e não da ciência, pois, como objecto errante no espaço intermédio, é apreendida pela potência intermediária.

— Assentámos.

— Por conseguinte, dos que contemplam a multiplicida- e
de de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira — desses, diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem.

— Forçosamente.

— E agora os que contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas? Porventura não é isso conhecimento, e não opinião?

— Também isso é forçoso.

— Não diremos também que têm entusiasmo e gosto pelas coisas que são objecto de conhecimento, ao passo que
aqueles só o têm pelas que são do domínio da opinião? Ou 480a
não nos lembramos que dissemos que esses apreciam e contemplam vozes e cores belas e coisas no género, mas não admitem que o belo em si seja uma realidade?

— Lembramo-nos.

– Logo, não os ofenderemos de alguma maneira chamando-lhes amigos da opinião em vez de amigos da sabedoria [26]? Acaso se irritarão fortemente connosco, se dissermos assim?

– Não, se acreditarem no que eu digo, porquanto não é lícito irritar-se contra a verdade.

– Por conseguinte, devemos chamar amigos da sabedoria, e não amigos da opinião, aos que se dedicam ao Ser em si?

– Absolutamente.

[26] A palavra «filósofo», que está no original, toma a partir daqui uma conotação diferente. Tivemos, no entanto, de a decompor na tradução, para a opor com maior clareza ao outro composto paralelo, *philodoxos* («amigo da opinião»). Lembre-se que a substituição de *sophos* pelo famoso composto *philosophos*, que uma ampla tradição tardia atribui a Pitágoras, tende actualmente a ser dada como de origem platónica (cf. W. Burkett, «Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes «Philosophie», *Hermes* 88 (1960) 159-177).

LIVRO VI

– Ao cabo de uma longa discussão – observei eu – é **484a**
que nós mais ou menos pusemos a claro, ó Gláucon, estas duas coisas: quem é que é filósofo e quem o não é.

– Provavelmente não era fácil fazê-lo através de uma discussão curta.

– Não me parece – repliquei –; pelo menos, julgo que ela se nos antolharia melhor, se só tivéssemos de nos pronunciar sobre esse assunto, e não faltasse examinar muitos outros, se quisermos ver em que se distingue uma vida justa de uma injusta. **b**

– Ora então, que é que nos falta depois disto?

– Que mais há-de ser, senão as suas consequências? Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser chefe da cidade?

– Que hei-de eu dizer para dar uma resposta adequada?

– Que aquele dentre os dois que parecer capaz de guardar as leis e costumes da cidade, esse mesmo seja nomeado guardião. **c**

– Exactamente – corroborou ele.

— Acaso não é evidente — prossegui eu — se deve ser um cego ou uma pessoa de visão clara que fica de atalaia a tomar conta do que quer que seja?

— Como não havia de ser evidente?

— Ora bem! Parece-te que há alguma diferença entre os cegos e aqueles que estão realmente privados do conhecimento de todo o ser, e que não têm na alma nenhum modelo claro, nem são capazes de olhar, como pintores, para a verdade absoluta, tomando-a sempre como ponto de referência, e contemplando-a com o maior rigor possível, para só então promulgar leis cá na terra sobre o belo, o justo, o bom, se for caso disso, e preservar as que existirem, mantendo-as a salvo?

— Por Zeus, que a diferença não é grande!

— Serão pois esses que de preferência faremos guardiões ou os que conhecem cada um dos seres, e que não ficam a dever nada em experiência àqueles, nem lhes ficam atrás em nenhum outro aspecto da excelência?

— Ora pois, seria absurdo escolher outros, se em tudo o mais não lhes ficassem a dever nada, pois lhes levariam vantagem naquilo que é de supremo interesse.

— Não diremos, portanto, de que modo serão capazes esses mesmos de possuir aqueles e estes atributos?

— Claro que sim.

— Como afirmávamos ao começar esta discussão, temos primeiro de examinar com cuidado qual a natureza deles. E, creio eu, se chegarmos a um perfeito acordo sobre ela, concordaremos em que as mesmas pessoas serão capazes de possuir esses atributos, e que ninguém mais, senão elas, deve ser guardião da cidade.

— Como?

— Concordemos, relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por acção da geração e da corrupção.

— Concordemos.

— Além disso — prossegui — que estão apaixonados pela essência na sua totalidade, e que não deixam escapar de bom grado nenhuma das suas partes, seja menor ou maior, muito preciosa ou destituída de valor, como na exposição que anteriormente fizemos sobre os ambiciosos e os enamorados.

— Dizes bem.

— Depois disto, portanto, repara se é forçoso que, além desta qualidade, haja outra na sua natureza, se quiserem ser tais como os descrevemos.

— Qual?

— A aversão à mentira e a recusa em admitir voluntariamente a falsidade, seja como for, mas antes odiá-la e pregar a verdade.

— É natural — disse ele.

— Não só é natural, meu amigo, mas absolutamente forçoso que uma pessoa que seja por natureza enamorada preze tudo aquilo que se aparentar ou relacionar com a coisa amada.

— Exactamente.

— Ora, poderá encontrar-se algo de mais relacionado com a sabedoria do que a verdade?

— Como poderia ser? — perguntou ele.

— É possível que uma mesma criatura seja ao mesmo tempo amiga da sabedoria e da mentira?

— De modo algum, certamente.

— Logo, aquele que realmente gosta de aprender deve, desde novo, aspirar ao máximo à verdade integral.

— Inteiramente.

— Mas, na verdade, quando os desejos se inclinam com violência para um só objecto, sabemos que, de algum modo, se tornam mais débeis para o resto, como se fossem uma torrente desviada para aquele lado.

— Sem dúvida.

— Se a corrente for em direcção às ciências ou actividades dessa espécie, julgo que não cuidará senão do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo, se for
e um filósofo não fingido, mas autêntico?

— É absolutamente forçoso.

— Tal indivíduo será moderado, e de modo algum ambicioso; porquanto os motivos pelos quais se afadiga para obter a riqueza, com o seu acompanhamento de desperdícios, a ninguém convêm menos do que a ele.

— Assim é.

486a — Além disso, é preciso ainda examinar o seguinte, se se quiser distinguir uma natureza filosófica da que o não é.

— Examinar o quê?

— Que não tenha, sem que tu o saibas, qualquer baixeza; porquanto a mesquinhez é o que há de mais contrário a uma alma que pretende alcançar sempre a totalidade e a universalidade do divino e do humano.

— É absolutamente verdadeiro — confirmou ele.

— Mas aquele que possuir um espírito superior e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser, supões que é capaz de julgar que a vida humana tem grande importância?

— É impossível — replicou ele.

b — Uma pessoa nessas condições tão-pouco terá a morte na conta de uma coisa terrível?

— Nada disso.

— Por conseguinte, uma natureza cobarde e grosseira não poderia ter parte na verdadeira filosofia, segundo parece.

— Acho que não.

— Ora pois! Quem for ordenado, e não for ambicioso, nem grosseiro, nem vaidoso, nem cobarde, será possível que seja de trato desagradável ou injusto?

— Não é.

— Logo, se quiseres distinguir a alma filosófica da que o não é, observarás se, desde nova, é justa e cordata ou insociável e selvagem.

— Absolutamente.

— Decerto não descurarás este outro ponto, segundo **c** julgo.

— Qual?

— Se aprende bem ou com dificuldade. Ou não pensas que jamais se dedicará suficientemente a um trabalho aquele que o executa penosamente e a custo consegue alguma coisa?

— Jamais.

— E se não fosse capaz de reter nada do que aprendesse, por ser muito esquecido? Acaso poderia deixar de ser vazio de ciência?

— Como poderia?

— Se o seu esforço for vão, não te parece que será forçado, por último, a detestar-se a si e a essa sua actividade?

— Como não?

— Por conseguinte, jamais admitiremos uma alma sem **d** memória entre as que são suficientemente filosóficas, mas antes procuraremos que ela seja necessariamente dotada de memória.

— Absolutamente.

– Mas, na verdade, a alma sem cultura e sem graça, para que diremos que pende, senão para a falta de comedimento?

– Sem dúvida que sim.

– Em teu entender, a verdade é aparentada com o comedimento ou com a falta do mesmo?

– Com o comedimento.

– Procuremos então uma atitude de espírito, além do mais, comedida e agradável por natureza, cuja disposição inata facilitará o acesso à forma[1] de cada ser essencial.

– Pois não!

e – Ora bem! Não te parece que todas as qualidades que enumerámos são necessárias e se ligam umas às outras numa alma que pretende atingir o Ser de forma suficiente e cabal?

487a – São até muito necessárias – replicou.

– Será então possível censurar, sob qualquer aspecto, uma ocupação tal que nunca ninguém será capaz de a exercer convenientemente, se não for de seu natural dotado de memória e de facilidade de aprender, de superioridade e amabilidade, amigo e aderente da verdade, da justiça, da coragem e da temperança?

– Nem Momo[2] teria que lhe censurar.

– Ora não seria a pessoas assim, aperfeiçoadas pela educação e pela idade, e só a essas, que gostarias de entregar a cidade?

[1] Traduzimos aqui ἰδέα por «forma», seguindo a interpretação de Adam.

[2] Personificação do espírito crítico.

– Ó Sócrates! – interrompeu Adimanto – ninguém seria capaz de contraditar os teus argumentos. Mas de facto, a impressão que experimentam aqueles que de tempos a tempos ouvem o que acabas de expor é mais ou menos esta: supõem que, pela sua inexperiência em interrogar e responder, a cada pergunta a discussão os desvia um pouco, e que, depois de terem acumulado esses pequenos desvios, ao chegarem ao fim da argumentação, surge um erro grande e contrário à posição inicial; e, tal como, no gamão, os jogadores hábeis cercam as pedras dos outros e não os deixam chegar ao fim, nem ter para onde mover as pedras, também eles acabam por ficar cercados e sem ter que dizer nesta outra espécie de jogo, feito não com pedras, mas com argumentos. O certo é que a verdade não adianta nada por esse modo. Falo com os olhos postos no caso presente. De facto, poder-se-á objectar que uma pessoa não tem argumentos para contraditar cada uma das tuas perguntas, mas que os factos mostram que todos quantos se dedicaram à filosofia, para se cultivarem, quando eram novos, e não a abandonaram, mas persistiram mais tempo nesse estudo, na maior parte dos casos se tornam bastante excêntricos, para não dizer perversos, e aqueles que parecem mais equilibrados, mesmo assim se ressentem dessa aplicação que tanto elogias, tornando-se uns inúteis para a cidade.

b c d

Depois de o escutar, perguntei: – Achas que quem assim fala está a mentir?

– Não sei – replicou ele – mas teria gosto em ouvir o teu parecer.

– Ouvirias que se me afigura que diz a verdade.

– Então como é que está certo afirmar que as cidades não cessarão de sofrer calamidades, antes de serem governadas por filósofos, os quais assentámos que lhes são inúteis?

e

– A pergunta que fizeste – esclareci – carece de uma resposta em forma de metáfora.

– Mas não é teu costume, segundo julgo, falar por metáforas.

– Seja – disse eu –. Estás a troçar, depois de me teres
488a atirado para um raciocínio tão difícil de demonstrar! Ouve, então, a metáfora, para veres ainda melhor como eu sou mesquinho a arquitectá-las. O sofrimento que aguentam os melhores, por parte da cidade, é tão pesado, que não há outro assim; mas, para dar uma imagem dele, e para fazer a sua defesa, tenho de reunir elementos de muitas proveniências, tal os pintores que misturam nos seus quadros bodes com veados[3] e outros que tais. Imagina, pois, que acontece uma coisa desta espécie, ou em vários navios ou num só: um ar-
b mador[4], superior em tamanho e em força a todos os que se encontram na embarcação, mas um tanto surdo e com a vista a condizer, e conhecimentos náuticos da mesma extensão; os marinheiros em luta uns contra os outros, por causa do leme, entendendo cada um deles que deve ser o piloto, sem ter jamais aprendido a arte de navegar nem poder indicar o nome do mestre nem a data do seu aprendizado, e ainda por cima asseverando que não é arte que se aprenda, e estando prontos a reduzir a bocados quem declarar sequer

[3] Os animais fantásticos começaram a aparecer na arte grega por influência orientalizante. Para outros compostos deste género, veja-se Aristófanes, *As Rãs* 937.

[4] Desenvolve-se aqui, mais uma vez, o símile da nau do Estado, cuja numerosa ascendência literária tem o seu ponto de partida em Arquíloco (fr. 105 West).

O dono do navio, numa democracia, é *Demos* («povo»), conforme notou já Aristóteles (*Rhet.* 1406b 35-36) e os comentadores antigos. Compare-se também a figura de *Demos* em *Os Cavaleiros* de Aristófanes.

que se pode aprender; estão sempre a assediar o dono do navio, a pedir-lhe e a fazer tudo para que lhes entregue o c
leme; algumas vezes, se não são eles que o convencem, mas sim outros, matam-nos, a esses, ou atiram-nos pela borda fora; reduzem à impotência o verdadeiro dono com a mandrágora[5], a embriaguez ou qualquer outro meio; tomam conta do navio, apoderam-se da sua carga, bebem e regalam-se de comer, navegando como é natural que o faça gente dessa espécie; ainda por cima, elogiam e chamam marinheiros, pilotos e peritos na arte de navegar a quem tiver a d
habilidade de os ajudar a obter o comando, persuadindo ou forçando o dono do navio; a quem assim não fizer, apodam-no de inútil, e nem sequer percebem que o verdadeiro piloto precisa de se preocupar com o ano, as estações, o céu, os astros, os ventos e tudo o que diz respeito à sua arte, se quer de facto ser comandante do navio, a fim de o governar, quer alguns o queiram quer não – pois julgam que não é possível e
aprender essa arte e estudo, e ao mesmo tempo a de comandar uma nau[6]. Quando se originam tais acontecimentos nos navios, não te parece que o verdadeiro piloto será realmente apodado de nefelibata[7], palrador, inútil, pelos navegantes de 489a
embarcações assim aparelhadas?

[5] Os antigos, como os medievais, conheciam o poder da raiz desta planta. Adam recorda, a este propósito, pseudo-Demóstenes, *Philip.* IV. 6.

[6] A arte «de comandar um navio» (κυβερνητική) parece ser uma maneira redundante de exprimir o resultado da aquisição da mesma, pela «arte» (τέχνη) e «estudo» (μελέτη). É esta a conclusão de Adam, que discute largamente as várias interpretações deste obscuro passo (apêndice 1 ao Livro VI).

[7] Usamos o composto de origem grega, que significa «que caminha nas nuvens», como equivalente do μετεωροσκόπος do

– É mesmo assim – respondeu Adimanto.

– Não me parece – prossegui eu – que seja necessário examinares a fundo o quadro, para veres que se assemelha às relações das cidades com os verdadeiros filósofos; mas compreendes o que quero dizer.

– Perfeitamente – confirmou ele.

– E, antes de mais nada, ensina esta metáfora àquele que se admirava por os filósofos não serem honrados nas cidades, e tenta convencê-lo de que seria muito mais sur-
b preendente, se o fossem.

– Hei-de ensinar-lha.

– E que, portanto, dizes a verdade: que são inúteis à maioria os melhores filósofos. Da sua inutilidade, manda, contudo, acusar os que os não utilizam, e não os homens superiores. Pois não é natural que seja o piloto a pedir aos marinheiros que sejam comandados por ele, nem que os sábios vão às portas dos ricos, mas quem inventou este gracioso dito[8] mentiu. A verdade é que quem estiver doente, seja
c rico ou pobre, é forçoso que vá bater à porta do médico, e que todo aquele que precisa de ser dirigido, à de quem puder governá-lo, e não ser o comandante que suplica aos súbditos que consintam em ser mandados, quando na verdade é

texto (literalmente: «observador das alturas»). É uma das críticas feitas ao Sócrates de *As Nuvens* (225, 228, 1503) e repetida entre as acusações formuladas contra o mestre na *Apologia* de Platão (18b). Outros passos do filósofo apresentam esta palavra como censura corrente. Na sua base, deve estar a velha oposição entre a vida contemplativa e a activa, cristalizada na anedota segundo a qual Tales caíra a um poço, porque, absorvido na contemplação dos astros, não reparara no que estava a seus pés.

[8] Segundo Aristóteles, *Rhet.* 1391a 8-12, o dito era do poeta Simónides.

dele que lhes vem auxílio. Se comparares os chefes políticos actuais com os marinheiros a que há pouco nos referimos, não errarás; e bem assim aqueles que eles qualificam de inúteis e de pessoas que falam no ar, com os verdadeiros pilotos.

– Exactamente – confirmou ele.

– Por estes motivos e nestas condições, não é fácil, por conseguinte, que a melhor das ocupações seja apreciada por aqueles que exercem actividades opostas a ela. Mas a acusa-
ção maior e mais violenta que fazem à filosofia é de longe a **d**
que lhe vem através dos que afirmam dedicar-se a estes estudos, e acerca dos quais declaras que o detractor da filosofia proclama que é perversa a maioria dos que a ela se dedicam, e que os mais equilibrados são uns inúteis – coisa em que concordei contigo que era verdadeira. Não é assim?

– É.

– Logo, ficou esclarecida a razão da inutilidade dos bons filósofos?

– Perfeitamente.

– Queres que, em seguida, analisemos como é forçoso que exista perversidade na maioria, e que tentemos demonstrar, se pudermos, que a filosofia também não tem cul-
pa disso? **e**

– Quero, sim.

– Escutemos, então, e recordemos a nossa conversa a partir do ponto em que analisámos as qualidades naturais que tem de se ter para vir a ser um homem perfeito[9]. Se **490a**
bem te lembras, ia em primeiro lugar a verdade, de que ele tinha de ir no encalço de toda a maneira e em todo o lado –

[9] No original está καλός τε κἀγαθός, expressão sobre a qual vide supra, nota 68 ao Livro III.

ou então era um vaidoso que nunca teria parte na verdadeira filosofia.

— Assim se afirmou.

— Portanto, neste ponto estamos assim em oposição violenta com o que actualmente se pensa a respeito do filósofo?

— Estamos, e muito.

— Acaso não seria uma defesa adequada dizermos que aquele que verdadeiramente gosta de saber tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada
b um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo — pois a sua origem é a mesma —; depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento; antes disso, não?

— É a única resposta perfeitamente adequada.

— Ora pois! Esse homem será inclinado a pregar a mentira, ou, antes pelo contrário, a odiá-la?

c — A odiá-la — respondeu.

— Tendo a verdade por corifeu, não creio que se possa dizer que um coro de vícios segue atrás dela.

— Como poderíamos dizê-lo?

— Mas que vem atrás dela uma maneira de ser sã e justa, à qual se junta a temperança.

— Exactamente.

— E agora o outro coro da natureza filosófica, para que havemos de insistir na necessidade de o ordenar outra vez desde o princípio? Lembras-te, de algum modo, que concordámos em que as qualidades que lhe convinham eram a

coragem, a generosidade, a facilidade para aprender, a memória. Objectaste-me que toda a gente seria forçada a concordar com as nossas afirmações, mas que quando, deixando **d**
de parte as palavras, se pusessem a examinar aquelas mesmas pessoas acerca das quais se discutia, declarariam que, dentre essas, notavam que algumas eram inúteis, ao passo que a maioria era possuidora de toda a espécie de perversidade; examinando a causa da acusação, chegámos a este ponto: porque será que a maioria é má? E, por esse motivo, retomámos a questão da natureza dos verdadeiros filósofos e fomos obrigados a defini-la.

— É isso — disse ele. **e**

— Portanto, temos de observar a destruição desta maneira de ser, como se deteriora na maioria, e poucos lhe escapam — aqueles, por conseguinte, a quem não chamam perversos, mas inúteis. E, depois disso, analisaremos as natu-
rezas que imitam a autêntica e que se instalam na sua fun- **491a**
ção, e veremos a qualidade dessas almas que alcançaram uma profissão demasiado boa e elevada para elas, e que, desafinando a miúde, de todos os modos e em todo o mundo granjearam à filosofia a fama que dizes.

— Que processo de destruição é esse, a que te referes?

— Tentarei descrever-to, se for capaz disso. Este ponto toda a gente no-lo concederá, penso eu: as naturezas assim e com todas as qualidades que há momentos lhes preceituámos, a quem quiser tornar-se um filósofo perfeito, são pou- **b**
cas, e raras as que surgem entre os homens. Ou não te parece?

— Absolutamente.

— Para esse pequeno número, repara quantas e quão grandes são as causas de perdição.

— Quais são, então?

— O mais espantoso de ouvir que pode haver:

que cada uma das qualidades dessa natureza que louvámos deita a perder a alma que as possui e arranca-a à filosofia. Refiro-me à coragem, temperança, e todas as virtudes que enumerámos.

— É absurdo ouvir isso.

c — Além destes, ainda há outros factores de corrupção e desvio da alma, todas as chamadas coisas boas; a beleza, a riqueza, a força física, as alianças contraídas na cidade, e toda a espécie de vantagens similares. Aí tens o tipo de coisas de que estou a falar.

— Compreendo. E gostaria bem de me informar com mais rigor sobre a tua exposição.

— Aprecia então correctamente — prossegui eu — o que é a corrupção em geral; e então tornar-se-á perfeitamente claro, e não te parecerá absurdo o que anteriormente se disse a tal respeito.

— Como queres que faça, então?

d — A respeito de toda a semente ou rebento, de planta ou animal, sabemos nós que aquele que não obtiver o alimento que convém a cada um, ou a estação, ou o lugar, quanto mais forte ele for, tanto mais sente a falta dessas vantagens, porquanto o mal é, de algum modo, mais oposto ao que é bom do que ao que não é bom.

— Pois não!

— É lógico então, me parece, que a natureza melhor, sujeita a uma alimentação diversa da que lhe compete, resulte numa coisa pior do que a natureza medíocre.

— É.

e — Logo, ó Adimanto, diremos que as almas mais bem dotadas, se se lhes deparar uma educação má, se tornam extremamente perversas? Ou julgas que os grandes crimes e a maldade imoderada têm a sua origem numa natureza

medíocre, e não numa natureza estuante, pervertida pela educação, e que uma natureza débil nunca será causa de grandes bens nem de grandes males?

— Não. É antes assim como dizes.

— Por conseguinte, essa natureza filosófica que postulámos, se, julgo eu, se lhe deparar o género de ensino que lhe convém, é forçoso que, desenvolvendo-se, atinja toda a espécie de virtudes; se, porém, for semeada e plantada num terreno inconveniente e aí for criada, cairá no extremo oposto, a menos que se dê o caso de um deus qualquer vir em seu socorro. Ou também és dos que pensam, como a maioria, que certos jovens são corrompidos pelos Sofistas, e que certos Sofistas corruptores são simples particulares, sem atingir um ponto digno de menção? Ou antes que esses mesmos que tal afirmam são os maiores Sofistas, para ensinar perfeitamente e modelar quantos quiserem, novos e velhos, homens e mulheres? 492a b

— E quando? — perguntou ele.

— Quando tomam assento juntos e em grande número, nas assembleias ou nos tribunais, teatros ou acampamentos ou qualquer outra reunião pública numerosa, e com grande alarido censuram certos ditos e feitos, outras vezes aprovam, exagerando em ambos os sentidos, quer na gritaria quer nos aplausos, e, além desses, as pedras e o lugar onde se encontram fazem-lhes eco, produzindo um ruído em duplicado da censura e do louvor. Em tais condições, como se comportará o coração do jovem de que falávamos? Ou que educação particular resistiria, sem ser arrastada, submersa por essa tal censura ou louvor, na corrente que a leva? E não declarará que são belas ou feias as mesmas coisas que para eles, e não terá as mesmas ocupações e não será do mesmo jaez? c

d — É muito necessário que assim seja, ó Sócrates!

— Além disso — prossegui eu — ainda não nos referimos à maior de todas as necessidades.

— Qual?

— Aquela que esses educadores e Sofistas lhes impõem pela acção, quando não convencem pela palavra. Ou não sabes que castigam com a *atimia*[10], com multas e com a morte aquele que não se deixou convencer?

— Sei perfeitamente.

— Então que outro Sofista ou que ensino particular julgas tu que teria força para se opor a estes e os vencer?

e — Julgo que nenhum — respondeu.

— Nenhum — corroborei eu — e até o tentá-lo seria grande dislate. Porque um carácter não se altera, nem alterou jamais, nem se alterará, relativamente à virtude, tendo sido educado em princípios opostos aos dessa gente — um carácter humano, meu amigo; seguramente que, se for divino, pô-lo-emos fora de causa, como diz o provérbio [11]. Pois
493a bem deves saber que tudo o que se salvar e se tornar como deve ser num sistema político destes, se afirmares que se salvou por determinação divina, não dirás mal.

— Não julgo de maneira diferente.

— Há ainda um ponto em que pensarás do mesmo modo.

— Qual?

— Que cada um desses particulares mercenários, a quem essa gente chama Sofistas e considera como rivais, nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria, que eles propõem quando se reúnem em assembleia, e chamam a isso ciência.

[10] Em Atenas, a *atimia* traduzia-se na privação total ou parcial dos direitos de cidadão.

[11] Esta maneira proverbial de dizer encontra-se também no *Banquete* 176c, *Fedro* 242b, *Teeteto* 162d.

É como se uma pessoa, que tenha de criar um animal grande e forte, aprendesse a conhecer as suas fúrias e desejos, por onde b deve aproximar-se dele e por onde tocá-lo, e quando é mais intratável ou mais meigo, e porquê, e cada um dos sons que costuma emitir a propósito de cada coisa, e com que vozes dos outros se amansa ou irrita, e, depois de ter adquirido todos estes conhecimentos com a convivência e com o tempo, lhes chamasse ciência e os compendiasse, para fazer deles objecto de ensino, quando na verdade nada sabe do que, destas doutrinas e desejos, é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, e c emprega todos estes termos de acordo com as opiniões do grande animal, chamando bom àquilo que ele aprecia, mau ao que ele detesta, mas sem ter qualquer outra razão para tanto, antes designando por justo e belo o inevitável, porquanto nunca viu qual é a diferença essencial entre a natureza da necessidade e a do bem, nem é capaz de a apontar a outrem. Uma pessoa assim não te parece, por Zeus, um mestre estranho?

— A mim, parece.

— Ora, afigura-se-te que há alguma diferença entre este homem e aquele que supõe que a ciência consiste em co- d nhecer a fúria e os prazeres da multidão em assembleia de gente de toda a espécie, quer seja em pintura, em música ou em política? Que, se uma pessoa comparecer perante esses para lhes mostrar um poema, ou qualquer outro produto da sua arte ou um serviço a prestar à cidade, e se submetesse ao juízo dessa multidão para além do que é necessário, a chamada necessidade de Diomedes [12] fá-lo-á proceder de

[12] Segundo o escoliasta, trata-se de uma história do Ciclo Épico: de regresso ao acampamento aqueu, depois de roubarem o Palladium, Ulisses tentou matar Diomedes, mas não o conseguiu; em retaliação, Diomedes amarrou-lhe as mãos e obrigou-o a caminhar, batendo-lhe com a lâmina da espada.

BC/UFG

acordo com os gostos deles. De que isso seja verdadeiramente bom e belo, alguma vez já ouviste a alguém do grupo fornecer uma razão que não seja ridícula?

e — Bem creio que nunca a ouvirei.

— Já que compreendeste tudo isto, lembra-te do seguinte: será possível que a multidão perceba e aceite que existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada

494a coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares?

— De modo nenhum — respondeu ele.

— Por conseguinte — prossegui eu — é impossível que a multidão seja filósofo.

— Impossível.

— Logo, é forçoso que os filósofos sejam criticados por ela.

— É forçoso.

— E também por aqueles particulares que acompanham com a multidão e desejam agradar-lhe.

— É evidente.

— Por estes motivos, que meio de salvação vislumbras para a natureza filosófica, de maneira que possa permanecer na sua ocupação, para atingir a sua finalidade? Raciocina a

b partir dos antecedentes. Concordámos que a facilidade de aprender, a memória, a coragem, a superioridade são próprias dessa natureza.

— Concordámos.

— Ora uma pessoa assim não será logo desde a infância o primeiro entre todos, sobretudo se a sua compleição física corresponder à espiritual?

— Como não há-de ser assim?

— Os familiares e os concidadãos quererão portanto, segundo julgo, utilizá-lo para os seus próprios negócios, quando for mais velho.

— Pois não!

— Hão-de prostrar-se a seus pés, por conseguinte, com c súplicas e honrarias, apropriando-se do seu futuro poder e lisonjeando-o com antecedência.

— É assim que costuma suceder, efectivamente.

— Que julgas então que há-de fazer — perguntei eu — um homem destes no meio de gente daquele jaez, demais a mais se se der o caso de ser natural de uma grande cidade, se for rico e nobre, e ainda por cima bem parecido e alto[13]? Acaso não se encherá de esperanças impossíveis, supondo-se capaz de administrar Gregos e bárbaros, e ainda por cima não se elevará até às alturas, cheio de orgulho e arrogância e d privado de reflexão?

— Com certeza — respondeu ele.

— Enquanto ele estiver a decair para esse estado, se alguém, aproximando-se mansamente dele, lhe disser a verdade, que não tem senso e que precisa dele, mas que não pode ser adquirido senão por quem for escravo dessa pesquisa, acaso julgas que lhe será fácil escutar-te no meio de tantos erros?

— Longe disso — respondeu.

— Ora se, devido à sua boa natureza e às suas afinidades inatas com esses discursos, ele for de algum modo levado a aperceber-se do facto, a inflectir caminho e a deixar-se ar- e rastar para a filosofia, que pensamos que farão aqueles que julgam que vão perder a utilidade e a companhia dele? Todas as acções, todos os discursos, não os dirão e farão, quer

[13] Tem-se visto neste retrato o modelo de Alcibíades e admitido que, ao referir a ambição de governar também a bárbaros, Platão teria em mente o primeiro passo para esse fim, que seria a expedição à Sicília.

junto dele, a fim de que não se deixe convencer, quer junto do que anda a persuadi-lo, para que não seja capaz disso, quer armando-lhe ciladas na sua vida particular, quer intentando-lhe processos publicamente [14]?

495a – É forçoso.

– Será, portanto, possível que um homem nestas condições se dedique à filosofia?

– De modo nenhum.

– Vês então – prossegui eu – que não errávamos quando dizíamos que as próprias componentes da natureza filosófica, quando surgem num ambiente perverso, são culpadas em certa maneira de ela decair do seu posto, assim como os chamados bens, a riqueza e todo o equipamento congénere?

– Não errámos; pelo contrário, dissemos bem.

– É esta, meu caro amigo, a extensão e qualidade da **b** perdição e corrupção da melhor das naturezas para se exercer uma profissão superior, natureza, aliás, pouco frequente, como dissemos. É de homens dessa espécie que provêm os que fazem o maior mal às cidades e aos particulares, e os que fazem o maior bem, quando se der o caso de se deixarem arrastar para esse lado. Mas uma natureza medíocre jamais fará algo de grande a alguém, seja a um particular, seja a uma cidade.

– É bem verdade.

– Ora esses que assim decaem de uma ocupação que **c** lhes quadrava perfeitamente, deixaram a filosofia solitária e

[14] Tem-se visto aqui uma alusão à condenação de Sócrates, acusado, entre outras coisas, de «corromper a juventude»; disso seria Alcibíades o melhor exemplo, pois tentara desviá-lo para a filosofia. Toda esta explicação pretende demonstrar que quem corrompeu o jovem Ateniense foi, afinal, o meio ambiente.

incompleta, vivendo eles mesmos uma vida que não lhes convém nem é verdadeira, enquanto outros, que são indignos, entram em casa dela, tal como se fosse uma órfã sem parentes [15], a desonram e a cobrem de doestos, como aqueles que dizes que lhe dirigem os que a censuram, quando proclamam que, dos que convivem com ela, uns não valem nada, e a maioria merece todas as desgraças.

– É isso que se afirma, efectivamente.

– É natural que se diga – declarei eu –. De facto, outros homens de pouca valia, ao verem que o terreno ficou vazio, e cheio de belos nomes e de magnificência, tal como **d** os que escapam da prisão e se refugiam nos templos, todos contentes, precipitam-se da arte que exerciam para a filosofia; esses são, por acaso, os mais hábeis na sua ocupaçãozinha. É que, seja como for, e sendo esta a sorte da filosofia, ficou-lhe uma dignidade magnificente perante as outras artes, que atrai muitas pessoas de natureza tosca, cujos corpos foram deformados pelas artes e ofícios, da mesma maneira que as suas almas se encontram alquebradas e mutiladas de- **e** vido às suas actividades manuais – ou não é forçoso que assim seja?

– Absolutamente – respondeu.

– Achas então que há alguma diferença em vê-los a eles e a um ferreiro calvo e baixo [16] que, tendo ganho dinheiro, mal ficou solto das algemas, vai lavar-se ao balneário,

[15] Em toda esta comparação transparecem os costumes gregos. A filosofia é personificada por uma jovem que, ficando órfã, devia ser desposada por um parente. Mas tal não acontece, porque a abandonam, deixando-a «solitária e incompleta» (isto é sem os ritos nupciais). Por isso, outros se apoderam dela.

[16] Os comentadores têm sido tentados a identificar esta caricatura com a de Isócrates.

põe um manto novo e, ataviado como um noivo, pretende desposar a filha do patrão, devido à sua pobreza e isolamento?

496a — Não há diferença nenhuma.

— Que espécie de seres é natural que sejam procriados por pessoas dessas? Não serão bastardos e deficientes?

— É forçoso que sim.

— Pois então! Aqueles que não estão à altura da educação, quando se aproximam dela e vivem com ela sem o merecer, que espécie de pensamentos e de opiniões diremos que procriam? Não será aquilo que verdadeiramente merece ser chamado sofismas, e nada de legítimo, nada que tenha verdadeiro saber?

— Exactamente.

— Bem poucos são então — prossegui eu — ó Adimanto,
b os que nos restam, dignos de conviver com a filosofia, a não ser qualquer espírito nobre e com boa educação, retido pelo exílio, e que, por falta de quem o corrompa, permanece por natureza fiel à filosofia [17]; ou quando, numa cidade pequena, uma grande alma menosprezar a administração do seu país e não se interessar por ela; um pequeno número ainda, que, afastando-se com razão de outra arte que desprezam, vêm para a filosofia, para a qual são naturalmente dotados [18]. Oxalá que o freio que retém o nosso companheiro Teages [19] seja capaz de aguentar. Pois tudo quanto há se reuniu para

[17] Tem-se identificado este caso com o de Anaxágoras, de Xenofonte ou de Díon de Siracusa (este, em 367 a.C.).

[18] Fédon de Élide e Simão de Atenas têm sido identificados como exemplos deste caso. Adam propõe o conhecido arquitecto e filósofo Hipodamo de Mileto.

[19] Filósofo contemporâneo de Sócrates, protagonista do diálogo pseudo-platónico que tem esse nome.

fazer baixar Teages das alturas da filosofia, mas os cuida- **c**
dos com a sua doença física o afastam da política e o retêm. Quanto ao nosso caso, o sinal divino [20] — não merece a pena que se fale dele, pois ninguém, ou quase, o teve no passado. E os que se tornaram membros desse pequeno grupo, que provaram a doçura e beatitude desse bem, quando viram suficientemente a loucura da multidão, e que ninguém executa nada de sensato, por assim dizer, no governo dos Estados, nem há aliado em cuja companhia pudessem **d**
prestar socorro à justiça, ficando a são e salvo, mas antes, como se fosse um homem que tivesse caído no meio das feras, sem querer colaborar nos seus desmandos nem ser capaz de, sozinho, resistir a todo esse bando selvagem, perece antes de poder ser de qualquer utilidade à cidade ou aos amigos, sem vantagem para si mesmo nem para os outros — depois de reflectirem em tudo isto, mantêm-se tranquilos e ocupam-se dos seus afazeres, como quem, surpreendido por uma tempestade, se abriga atrás de um muro do turbilhão de poeira e do aguaceiro levantados pelo vento; eles, ao verem os outros alagados em injustiça, sentem-se felizes, se viverem neste mundo puros de injustiça e de impiedade, e se se libertarem desta vida com boa disposição e animosos, **e**
acompanhados de uma formosa esperança.

— Com certeza — confirmou ele — que tal libertação **497a**
não seria consequência de ter feito pouco.

— Nem seria por ter feito o máximo — repliquei eu —, uma vez que não lhe coube em sorte a governação que lhe competia; pois, se estivesse onde lhe cumpria, ele, pessoalmente, engrandecia-se, e, junto com os interesses próprios, salvava os da comunidade.

[20] O famoso δαιμόνιον de que se fala também na *Apologia* 31d, e cuja interpretação tem sido objecto de muita controvérsia.

– Relativamente à causa das calúnias contra a filosofia, e à sua injustiça, acho que já dissemos bastante, a menos que tenhas qualquer outra alegação a fazer.

– Nada mais tenho a acrescentar a esse respeito. Mas, dos governos actuais, qual entendes que se coaduna com a filosofia?

b – Nenhum, mas queixo-me disso mesmo, de que nenhum dos actuais sistemas de governo é merecedor do carácter de um filósofo. Por esse motivo é que ele se altera e deteriora; tal como uma semente estranha, semeada num terreno diferente, costuma adulterar-se e se submete, adaptando-se ao local, assim também esta espécie, na actualidade, não pode reter a sua força própria, mas degenera num carácter diverso. Mas, se vier a deparar-se-lhe uma constitui-
c ção excelente, como excelente é a sua qualidade, então a experiência demonstrará que ele era na realidade divino, e o resto – maneira de ser e ocupações – humano. Ora é evidente que, depois disto, me vais perguntar qual é essa constituição.

– Não senhor – disse ele –; não era isso que eu ia perguntar, mas se é a constituição que delineámos, ao fundar a cidade, ou outra.

– É essa mesma em tudo, excepto naquilo mesmo que já então se disse, que era preciso que estivesse sempre presente na cidade um certo elemento, possuidor de uma teo-
d ria lógica da constituição, idêntica à que possuías tu, o legislador, quando elaboraste as leis.

– Disse-se, efectivamente.

– Mas não ficou suficientemente esclarecido, com receio de que as vossas objecções provassem a extensão e dificuldade da demonstração. Além disso, o que me resta não é do mais fácil de expor.

– O quê?

– A maneira como a cidade deve tratar a filosofia, para não se perder. Pois tudo o que é grandioso é perigoso; e é verdade, como diz o adágio, que o que é belo é difícil.

– Mas, de qualquer maneira, que a tua demonstração **e** chegue ao fim, depois de esclarecer este assunto.

– Se alguma coisa me impedir de o fazer, não é o não querer – disse eu – mas o não poder. Reconhecerás, em pessoa, até onde vai o meu empenho. Mas repara agora ainda com quanto ardor e risco me proponho afirmar que o Estado deve ocupar-se deste estudo, exactamente ao contrário do que faz agora.

– Como?

– Actualmente – disse eu – os que encetam sequer es-
tes estudos são adolescentes que mal saíram da infância, no **498a**
intervalo antes de chegarem à economia doméstica e negócios, que, mal se aproximam da parte mais difícil, a deixam ficar – e são esses os que se imagina que são grandes filósofos (a parte mais difícil a que me refiro é a dialéctica). Depois disto, se acaso consentem, quando instados, em ouvir outros tratar de filosofia, julgam que fazem uma grande coisa, pois entendem que ela não é mais do que um passatempo; quando chegam à velhice, salvo raras excepções, extin-
guem-se muito mais do que o Sol de Heraclito, na medida **b**
em que não tornam a acender-se[21].

– E então como é que deve ser?

– Exactamente ao contrário. Quando são adolescentes e crianças, deve empreender-se uma educação filosófica[22]

[21] O fr. 6 Diels de Heraclito diz «todos os dias há um Sol novo». Cf. também Aristóteles, *Meteor.* B 2. 355a.

[22] A palavra φιλοσοφία denota, neste passo do texto, como, aliás, em outros autores do séc. IV a.C., um conjunto de estudos; o respectivo plano será desenvolvido mais adiante, 536d-e.

juvenil, cuidando muito bem dos corpos, em que se desenvolvam e em que adquiram a virilidade, pois eles são destinados a servir a filosofia. À medida que avançam na idade, em que o aluno começa a atingir a maturidade, devem intensificar os exercícios que lhe dizem respeito; quando as
c forças os abandonarem, e os puserem à margem da política e da guerra, então devem deixar-se pastar em liberdade, como os animais sagrados, e não fazer mais nada, a não ser como passatempo, se se quiser que vivam felizes e que, depois de alcançarem o termo da vida que lhes coube, entrem na posse do destino no além que está à sua altura.

— Como me parece realmente, ó Sócrates, que falas com entusiasmo! Suponho, no entanto, que a maioria dos teus ouvintes te vai oferecer uma oposição ainda mais entusiástica, pois não estão nada dispostos a concordar, começando por Trasímaco.

— Não nos desunas a mim e a Trasímaco, que ainda há
d pouco ficámos amigos, apesar de não sermos inimigos antes. Não omitirei nenhuma tentativa, até o persuadirmos a ele e aos outros — até lhes sermos úteis na vida do além, quando nascerem de novo[23] e se lhes depararem discussões desta espécie.

— Falas de um prazo curto, não há dúvida.

— Coisa de nada, em relação à totalidade do tempo. Em todo o caso, o facto de a multidão não acreditar no que se disse não é motivo nenhum de espanto. Com efeito, nunca viram realizado o que agora foi anunciado, mas, pelo con-
e trário, ouviram expressões desta espécie, propositadamente

[23] A doutrina da transmigração, aceite por Platão noutros diálogos (no mito do Fedro, por exemplo), será fundamental no mito de Er, com que encerra esta obra.

em concorrência umas com as outras[24], e não, como agora sucedeu, com uma cadência espontânea. Mas um homem em consonância com a virtude e regulado pela sua cadência na perfeição, até aos limites do possível, em actos e em pala-
vras, a governar noutro Estado da espécie deste, é coisa que **499a**
eles jamais viram, nem um nem muitos. Ou julgas que sim?

— De modo nenhum, certamente.

— Tão-pouco escutaram suficientemente, meu caro amigo, discursos belos e nobres, daqueles em que se procura esforçadamente a verdade, de todas as maneiras, pelo desejo de a conhecer, saudando à distância os bonitos e as disputas e tudo aquilo que não tende para mais nada, senão para a aparência e a discórdia, quer nos tribunais, quer nas reuniões particulares.

— Nada disso — confirmou ele.

— Por tais motivos — disse eu — e com esta preocupa-
ção, é que então dissemos, apesar do nosso receio, mas for- **b**
çados pela verdade, que não há Estado, nem governo nem sequer um indivíduo que do mesmo modo possa jamais tornar-se perfeito, antes que a esses filósofos pouco numerosos a que agora chamam, não perversos, mas inúteis, a necessidade, saída das circunstâncias, os force, quer queiram quer

[24] Na frase anterior, Sócrates tinha empregado a figura da παρομοίωσις, usando duas palavras de terminação igual (γενόμενον-λεγόμενον), consonância essa que procurámos manter, vertendo esses particípios por «realizado-anunciado». Refere-se também a παρίσωσις («igualdade de frases»), para concluir que tais harmonias deviam aplicar-se antes à virtude. As figuras de retórica aqui criticadas tinham sido postas em voga pelos Sofistas, principalmente Górgias; eram ensinadas nas escolas, e, provavelmente, neste passo está a ser visado Isócrates, o seu mais regular e hábil praticante.

não, a ocupar-se do Estado, e que este lhes obedeça; ou
c antes que um verdadeiro amor da filosofia verdadeira, por qualquer inspiração divina, se apodere dos filhos ou dos próprios homens que estão actualmente no poder ou ocupam o sólio real[25]. Dizer que uma ou outra destas hipóteses é impossível de se dar, ou nenhuma delas, acho que não há razão para tal. Se assim fosse, seria justo que troçassem de nós, por não passarmos, nas nossas conversas, de meras fantasias. Não é assim?

— É.

— Por conseguinte, se a filósofos eminentes se deparou a necessidade de se ocuparem do governo, na imensidão do tempo passado, ou se ela actualmente existe em qualquer
d país bárbaro, situado longe das nossas vistas, ou se vier algum dia a existir, nós estamos dispostos a sustentar, a esse respeito, que existiu a dita constituição, que existe e que existirá, quando essa Musa[26] se assenhorear do Estado, embora também da nossa parte se concorde que é difícil.

— Também a mim me parece.

— Dirás, porém, que a multidão não é desse parecer?

— Talvez.

[25] Tem-se visto aqui (sobretudo por causa da alusão aos filhos dos reis) um incitamento a Dionísio I e a Dionísio o Moço, o que, a aceitar-se, constituiria uma referência cronológica para a datação desta parte do diálogo. Assim, Gray (*apud* Adam) situa-a entre a primeira e a segunda viagem de Platão à Sicília, logo após a morte de Dionísio I. Adam, observa, no entanto, que aquele tirano faleceu em 367 a.C., e a segunda viagem do filósofo teria sido imediatamente a seguir.

[26] A da filosofia.

— Meu caro amigo, não acuses assim a multidão. Terá outra opinião, se, sem questionares com ela, mas aconse- e
lhando-a e desfazendo as acusações contra o gosto pelo saber, lhe apontares quais são aqueles a que chamas filósofos, e lhe definires, como fizemos há pouco, a sua maneira de
500a ser e ocupação, para não julgarem que te referes aos que eles têm como tais, [ou mesmo que os vejam desse modo, dirás que formarão outra opinião e que responderão de modo diferente[27]]. Ou julgas que alguém se zanga com quem não se irrita ou que se tem inveja a quem não é invejoso, quando se é sem inveja e cordato? Antecipando-me à tua resposta, declaro que, em meu entender, um feitio assim difícil pode encontrar-se num pequeno número, mas não na maioria.

— Concordo, sem dúvida.

— Portanto, concordarás também com o seguinte: cul- b
pados dessa atitude hostil da maior parte das pessoas para com a filosofia são os que irromperam como ébrios pela casa dela dentro, contra as conveniências e, injuriando-se uns aos outros, comportando-se com má vontade[28], e discutindo sempre no plano individual, fazem o que é menos adequado à filosofia?

— Mesmo nada adequado — respondeu ele.

[27] Esta frase, que Burnet considera interpolada, e por isso coloca entre parênteses rectos, tem sido emendada de várias maneiras. A melhor será talvez a de Baiter, que se limita a alterar τοι em τ'οὐ e a pontuar em consequência, obtendo o sentido seguinte: «ou, mesmo que os vejam desse modo, negarás que formarão outra opinião e responderão de maneira diferente?».

[28] É este um dos passos onde seguramente se visa Isócrates, pois o orador respondeu-lhe com as mesmas palavras no discurso *Sobre a Permuta*, 260.

– É que não há vagar, ó Adimanto, para quem verdadeiramente aplica o seu pensamento às essências, de olhar
c para baixo, para os actos dos homens, de lutar com eles, enchendo-se de inveja e malevolência; mas, olhando e contemplando objectos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo, que não prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros, todos em ordem e comportando-se segundo a razão [29], é isso que imitamos e a isso nos assemelhamos o mais possível. Ou achas que há alguma maneira de não imitar aquele com quem convivemos, se o admirarmos?

– É impossível responder.

– Ora certamente o filósofo, convivendo com o que é
d divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano. Embora em toda a parte se multipliquem os detractores.

– Absolutamente.

– Logo, se surgir qualquer necessidade de cuidar que se instaure nos hábitos dos homens, particulares e públicos, o que ele lá viu, sem se limitar a modelar-se a si mesmo, acaso julgas que será um mau criador de temperança, justiça e de toda a virtude do povo?

– De modo nenhum.

– Mas se a multidão sentir que lhe dizemos a verdade
e sobre os filósofos, ser-lhes-ão hostis e desconfiarão de nós, quando lhes afirmamos que jamais um Estado poderá ser feliz, se não tiver sido delineado por esses pintores que utilizam o modelo divino?

– Não lhes serão hostis, se sentirem que assim é. Mas
501a depois, qual será a maneira de traçar esse desenho que dizes?

[29] Compare-se o fr. 910 Nauck² de Eurípides, que alguns supõem referir-se a Anaxágoras (Adam, *comm. ad locum*).

– Pegarão no Estado e nos caracteres dos homens, como se fosse uma tábua de pintura; primeiro torná-la-iam limpa, coisa que não é lá muito fácil. Sabes, no entanto, que seriam diferentes dos outros logo neste ponto: não quererem ocupar-se de um particular nem de um Estado, nem de delinear as leis antes de a receberem limpa ou a limparem eles.

– Com razão.

– Não achas que depois disto farão o esboço da forma da constituição?

– Sem dúvida.

– Seguidamente, penso que, aperfeiçoando o seu tra- b
lho, olharão frequentemente para um lado e para outro, para a essência da justiça, da beleza, da temperança e virtudes congéneres, e para a representação que delas estão a fazer nos seres humanos, compondo e misturando as cores, segundo as profissões, para obter uma forma humana divina, baseando-se naquilo que Homero, quando o encontrou nos homens, apelidou de «divino e semelhante aos deuses» [30].

– Com razão.

– E umas vezes, julgo eu, apagarão, outras pintarão de
novo, até que, até onde for possível, façam simples caracte- c
res humanos tão do agrado dos deuses quanto podem sê-lo.

– Seria certamente uma belíssima pintura.

– Ora pois – continuei eu – acaso não persuadimos, de algum modo, aqueles que disseste que se preparavam para disparar contra nós, de que este desenhador de constituições é tal como aquele cujo elogio fizemos e a quem levaram a mal que entregássemos os Estados, e acaso não ficam mais calmos ao ouvir agora estas afirmações?

[30] *Ilíada* I. 131.

— Ficam muito mais, certamente, se forem sensatos.

d — Que teriam, portanto, que discutir? Que os filósofos não são uns apaixonados do Ser e da verdade?

— Seria absurdo.

— Ou então que a sua natureza, que nós analisámos, não é afim do supremo bem?

— Também não.

— E então? Que uma natureza dessas, se se lhe deparar a ocupação que lhe convém, não virá a ser perfeitamente boa e filosófica como nenhuma? Ou dirá[31] que serão de preferência aquelas que nós excluímos?

e — Sem dúvida que não.

— Enfurecer-se-ão, ainda, quando dissermos que, antes de a raça dos filósofos se assenhorear do Estado, não haverá trégua de desgraças para o Estado nem para cidadãos, nem a constituição que imaginamos em palavras se objectivará nos factos?

— Talvez se enfureçam menos.

— Queres então que digamos, em vez de «menos», que

502a eles se tornaram absolutamente dóceis e ficaram persuadidos, de molde a concordarem, se não for por mais nada, ao menos por vergonha?

— Perfeitamente.

— Seja portanto assim: eles estão convencidos. Quem poderá contestar que se pode dar o caso de nascerem filhos de reis ou de governantes filósofos por natureza?

— Não há ninguém que possa.

[31] A emenda φήσει («dirá») de Adam, adoptada no texto de Burnet, supõe a passagem do plural (das pessoas que objectavam) para o singular — o que não é raro em Platão.

— Pode alguém dizer que, se tivessem nascido com essa qualidade, é absolutamente forçoso que se corrompam? Que é difícil que se salvem, até nós concordamos. Mas que b em todos os tempos nem um só se salvasse jamais entre todos, há quem o discuta?

— Como haveria?

— Mas realmente, basta um, que mantenha a cidade obediente, para executar tudo aquilo em que agora não se acredita.

— Basta — concordou ele.

— E se ele estiver no poder e instituir as leis e costumes que expusemos, sem dúvida que não é impossível que os cidadãos queiram cumpri-las.

— De modo nenhum.

— Ora pois, aquilo que nos parece bem, é surpreendente e impossível que o pareça a outros?

— Eu, por mim, acho que não. c

— Ora que isso é o melhor, desde o momento em que seja possível, já o analisámos o suficiente anteriormente, segundo creio.

— Suficientemente, sim.

— Agora, segundo me parece, podemos concordar relativamente à legislação, que o nosso plano é o melhor, se se realizar; que é difícil de se executar; contudo, não é impossível.

— Podemos.

— Portanto, uma vez que chegámos, e com dificuldade, ao fim da questão, tratemos do que nos resta depois disto: da maneira e a partir de que ciências e exercícios haverá sal- d vadores da constituição, e em que idade cada um deles empreenderá cada um desses trabalhos?

— Temos de tratar disso.

— De nada me serviu a habilidade de passar à margem, anteriormente, da dificuldade da posse das mulheres, da procriação de filhos e da nomeação dos chefes, sabendo como a verdade completa seria odiosa e difícil de executar. Pois agora sobreveio uma necessidade não inferior de ana-
e lisar essa questão. O que se refere às mulheres e filhos está provado, mas o que é relativo aos chefes, tem de ser tratado como se fosse desde o princípio. Dizíamos nós, se bem te
503a lembras, que eles deviam mostrar como amavam o seu país, sendo experimentados no prazer e na dor, e que ninguém devia vê-los rejeitar esta doutrina, nem nos trabalhos, nem nos temores, nem em qualquer outra alteração; aliás, deveria excluir-se quem quer que não fosse capaz disto, mas aquele que saísse de todas estas situações puro como o ouro provado ao fogo, deveria colocar-se na chefia, atribuírem-se-lhe honrarias, em vida e depois de morto, e recompensas. Foi mais ou menos isto que eu disse, passando ao largo da
b discussão, e velando-a, com receio de pôr em movimento a questão que agora se nos apresenta.

— Dizes a verdade, que eu lembro-me.

— Eu hesitava, meu amigo, em dizer o que acabo de me atrever a declarar. E agora ousemos afirmar o seguinte: que, se queremos guardiões muito perfeitos, devemos nomear filósofos.

— Afirme-se então.

— Pensa como é natural que eles sejam poucos, pois, quanto à natureza, que, segundo a nossa análise, deve existir nos filósofos, as partes que a formam raramente nascem juntas, mas nascem separadas a maior parte das vezes.

c — Que queres dizer?

— O dom de aprender com facilidade, memória, agudeza e prontidão de espírito e outros que os acompanham, bem

sabes que não se combinam naturalmente com a energia e grandeza de alma capazes de fazerem levar uma vida sóbria, com tranquilidade e segurança. Pelo contrário, as pessoas com tais predicados deixam-se levar para onde calhar, pela sua vivacidade, e toda a sua estabilidade desaparece.

— Dizes a verdade.

— Ora, por outro lado, os caracteres sólidos e difíceis de alterar, em quem se podia confiar mais, e que em combate d
são inabaláveis perante o temor, comportam-se do mesmo modo nos estudos. São parados e aprendem com dificuldade, como se estivessem entorpecidos, cheios de sono e a bocejar, quando têm de executar um trabalho dessa espécie.

— É assim mesmo.

— Mas nós dizemos que eles precisavam de participar harmoniosamente de ambos os géneros de qualidades; caso contrário, não valia a pena receberem a mais apurada das educações nem as honrarias e o poder.

— E com razão.

— E porventura não achas que será raro esse conjunto de qualidades?

— Como não havia de sê-lo?

— Por conseguinte, têm de se pôr à prova dos trabalhos, e
temores e prazeres que há pouco mencionámos, e ainda daquilo que então deixámos ficar, mas que agora referimos, que precisam de se exercitar em muitas ciências, para ver se são capazes de aguentar estudos superiores ou se sentem receio deles, como aqueles que têm medo nos demais casos[32]. 504a

[32] Traduzimos segundo o texto de Burnet, que conserva aqui a lição dos manuscritos, ἄλλοις, embora a correcção de Orelli, ἄθλοις, que outros editores adoptam, torne a frase muito mais clara: «das lutas gímnicas».

— Convém, certamente, que se veja se são capazes. Mas que estudos superiores são esses que dizes?

— Deves lembrar-te — prossegui eu — que distinguimos três partes da alma e concluímos, relativamente à justiça, temperança, coragem e sabedoria, o que cada uma delas era.

— Se não me lembrasse — respondeu ele — não teria direito a escutar o que te falta dizer.

— E o que se disse antes disso?

— O quê?

b — Dissemos nós que, para ser possível contemplar estas perfeições, tinha de se dar uma grande volta, após a qual se tornavam visíveis, mas que se podia conseguir fazer uma demonstração correspondente ao que anteriormente se afirmara. Vós declarastes que era o bastante, e assim se fez uma exposição que, segundo me parecia, deixava a desejar. Mas, se vos agrada, dizei-o.

— Para mim estava na boa medida; e também para os outros.

c — Mas, meu amigo — repliquei eu — em casos destes, uma medida que deixa a desejar, por pouco que seja, da realidade, não é de modo algum uma boa medida[33], porquanto não pode haver uma medida imperfeita seja do que for. Mas às vezes certas pessoas entendem que já basta e que não é preciso para nada prosseguir as investigações.

— Até há muitos que aceitam que seja assim por indolência.

— Tal aceitação — prossegui eu — é a atitude que menos deve ter um guardião do Estado e das leis.

[33] Procurámos dar na tradução o jogo de palavras do original, baseado no sentido etimológico do advérbio μετρίως («com medida»). O μέτρον («medida») deve ser perfeito, conforme se precisa no *Político* 284a-b e no *Filebo* 64d-e, 66a.

— Naturalmente — corroborou ele.

— Logo, meu amigo, ele tem de ir pelo caminho mais longo, e que não se esforce menos nos estudos do que nos **d** exercícios físicos; ou então, como ainda agora dissemos, jamais atingirá o fim da ciência, que é a mais elevada e a que mais lhe convém.

— Então não é esta a mais elevada? Há ainda algo de superior à justiça e às outras qualidades que analisámos?

— Não só superior — repliquei — mas também não devemos apenas contemplar, como até agora, o respectivo esboço, mas sim não deixar de observar a obra acabada. Ou não seria ridículo pôr todo o empenho noutras coisas de pouca valia, esforçando-nos por que sejam o mais exactas e **e** perfeitas que é possível, e não entender que as coisas mais importantes merecem a maior exactidão?

— Exactamente — respondeu — [é um pensamento digno[34]]. Mas quanto a esse estudo mais elevado e ao objecto que lhe atribuis, julgas que alguém te largará sem te perguntar qual é?

— De modo algum. Mas interroga tu mesmo. De resto, já o ouviste não poucas vezes, e agora, ou não te lembras, ou então estás disposto a reter-me causando-me dificuldades. **505a** Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas. E agora já calculas mais ou menos que é isso que vos vou dizer, e, além disso, que não

[34] A frase foi excluída do texto por Schleiermacher. Seguiu-o Adam, e também Burnet, não só porque as palavras não se ajustam bem ao sentido, como porque parecem um comentário à margem, por algum monge, que depois fosse indevidamente incorporado.

conhecemos suficientemente essa ideia. Se a não conhecemos, e se, à parte essa ideia, conhecermos tudo quanto há,
b sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem. Ou julgas que vale de muito possuir qualquer coisa que seja, se ela não for boa? Ou conhecer tudo o mais, excepto o bem, e não conhecer nada de belo e bom?

— Por Zeus que não!

— Mas na verdade sabes também que, para a maioria, é o prazer que se identifica com o bem, ao passo que para os mais requintados é o saber.

— Pois não!

— E que os que assim pensam, meu amigo, não são capazes de explicar o que é o saber, mas acabam por ser forçados a dizer que é o saber do bem.

— Coisa que é bem ridícula!

c — E como não o seria, se, censurando-nos por não conhecermos o bem, falam em seguida como se o conhecêssemos? Declaram que é o saber do bem, como se nós compreendêssemos o que eles querem dizer quando proferem a misteriosa palavra «bem».

— É verdade.

— E agora os que definem o bem como prazer? Acaso estão menos eivados de erro do que os outros? Ou não são, também eles, forçados a concordar que há prazeres maus?

— Seguramente que sim.

— Acontece então, segundo julgo, que têm de concordar que as mesmas coisas são boas e más. Ou não?

d — Sem dúvida.

— Não é evidente que a este respeito há grandes e frequentes discussões?

— Como não haveria de havê-las?

— Pois então! E não é evidente que, quanto ao justo e ao belo, muitas pessoas escolherão as aparências e, ainda que não tenham realidade, mesmo assim é isso que querem praticar, possuir e aparentar; ao passo que, quanto ao bem, a ninguém basta já possuir a aparência, mas procuram a realidade, e, nesse ponto, já toda a gente despreza a aparência?

— Exactamente.

— Ora aquele bem, que toda a alma procura, e por causa do qual faz tudo, adivinhando-lhe o valor, embora ficando na incerteza e sendo incapaz de apreender ao certo o que é, nem de se apoiar numa crença sólida, como relativamente a outras coisas, motivo por que perde também as outras, no caso de lhe poderem ser úteis — acerca de tal e tamanho bem, havemos de dizer que deve ficar nas trevas, tal como aqueles que são os melhores na cidade em cujas mãos tudo entregaremos?

e

506a

— De modo nenhum.

— Entendo, pelo menos, que não vale muito a pena que o justo e o belo, sem se saber onde está o bem, tenham um guardião, enquanto ele desconhecer essa relação, e profetizo que, antes disso, ninguém conhecerá suficientemente nenhum desses bens.

— Profetizas bem.

— Acaso a nossa constituição não estará perfeitamente organizada, se velar por ela um guardião detentor desse conhecimento?

b

— É forçoso. Mas agora tu, ó Sócrates, que é que tu afirmas que seja o bem: a ciência ou o prazer, ou qualquer outra coisa?

— Olá amigo! Há muito que eu estava mesmo a ver que não te servia a opinião dos outros a este respeito.

— É que também não me parece justo, ó Sócrates, que se saiba expor as doutrinas alheias e as próprias não, quando
c uma pessoa se ocupa destas questões há tanto tempo.

— Ora essa! — exclamei eu —. Parece-te justo que uma pessoa fale sobre aquilo que ignora, como se o soubesse?

— Não é como se soubesse, mas como se entendesse consentir em dizer aquilo que pensa.

— Ora essa! Não te apercebes de como as doutrinas sem base no saber são uma vergonha? Dentre essas, são cegas as melhores — ou achas que diferem nalguma coisa de cegos que caminham por uma estrada aqueles que têm qualquer opinião verdadeira sem perceberem?

— Não diferem nada.

— Queres então contemplar coisas vergonhosas, cegas,
d tortas, sendo lícito ouvir coisas brilhantes e formosas?

— Por Zeus, ó Sócrates — interveio Gláucon —, não te detenhas, como se tivesses chegado ao fim! Basta que nos faças uma exposição sobre o bem, tal como a fizeste sobre a justiça, a temperança e as outras qualidades.

— Também me bastará a mim, e por completo, meu amigo. Todavia, com receio de não ser capaz, pode o meu zelo desajeitado chegar a causar o riso. Mas, meus caros, va-
e mos deixar por agora a questão de saber o que é o bem em si; parece-me grandioso de mais para, com o impulso que presentemente levamos, poder atingir, por agora, o meu pensamento acerca dele. O que eu quero é expor-vos o que me parece ser filho do bem e muito semelhante a ele, se tal vos apraz; caso contrário, deixaremos isso.

— Diz lá! Para outra vez pagarás a explicação que nos deves acerca do pai.

507a — Tomara que eu a pudesse pagar e vós recebê-la, e não como agora, dar-vos só os juros. Recebei, portanto, este

juro e este filho do bem em si. Mas tende cuidado em que não vos engane sem querer, entregando-vos contas falsas do juro.

— Teremos cuidado até onde pudermos. Mas fala, então.

— Só depois de termos chegado a um acordo e de eu vos ter lembrado o que anteriormente dissemos, e que já em muitas outras ocasiões se afirmou.

— O quê? — perguntou ele. **b**

— Que há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem.

— Dissemos, sim.

— E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulámos como múltiplas, e, inversamente, postulámos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência.

— É isso.

— E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis.

— Absolutamente.

— Por que meio vemos o que é visível? **c**

— Por meio da vista.

— Ora bem! Não percebemos o que é audível por meio da audição e tudo o que é sensível graças aos outros sentidos?

— Pois então!

— Porventura reflectiste como o demiurgo que fez os sentidos modelou com muito mais esmero a faculdade de ver e ser visto?

— Não.

– Mas repara. A audição e a voz precisam de qualquer coisa de outra espécie para, respectivamente, ouvir e fazer-
d -se ouvir, de tal modo que, se esse terceiro factor não estiver presente, a primeira não ouvirá e a segunda não será ouvida?

– Não precisam de nada.

– Julgo que não há muitas outras faculdades, para não dizer nenhuma, que necessitem de tal coisa. Ou podes mencionar alguma?

– Eu, não – respondeu ele.

– Mas quanto à de ver e de ser visto, não pensas que necessite disso?

– Como assim?

– Ainda que exista nos olhos a visão, e quem a possui tente servir-se dela, e ainda que a cor esteja presente nas
e coisas, se não se lhes adicionar uma terceira espécie, criada expressamente para o efeito, sabes que a vista nada verá, e as cores serão invisíveis.

– Que é isso a que te referes?

– É aquilo a que chamas luz.

– Dizes a verdade.

– Por conseguinte, o sentido da vista e a faculdade de
508a ser visto estão ligados por um laço de uma espécie bem mais preciosa do que de todos os outros, a menos que a luz seja coisa para desprezar.

– A verdade é que está bem longe de ser desprezível.

– Qual é, dentre os deuses do céu[35], aquele a quem atribuis a responsabilidade deste facto, de a luz nos fazer ver

[35] Alude às constelações. Supõe-se que este passo teria sido o principal responsável pelo desenvolvimento do culto do Sol entre os Neoplatónicos.

da maneira mais perfeita que é possível, e que seja visto o que é visível?

– O mesmo que tu e os restantes; pois é evidente que estás a perguntar pelo Sol.

– Acaso a vista não se encontra na seguinte relação para com o deus?

– Qual?

– A vista não é o Sol; nem ela nem o sítio onde se forma, a que chamamos os olhos.
b

– Pois não.

– Mas são, segundo creio, de todos os órgãos dos sentidos, os mais semelhantes ao Sol.

– De longe.

– E o poder[36] que possuem, que lhes é dispensado por ele, não é como se transbordasse de lá?

– Absolutamente.

– Porventura o Sol, que não é a vista, mas sua causa, não é contemplado através desse mesmo sentido?

– Assim é – respondeu ele.

– Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao
c inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível.

– Como? Explica-me melhor.

– Sabes que os olhos – prossegui eu – quando se voltam para objectos cujas cores já não são mantidas pela luz do dia, mas pelos clarões nocturnos[37], vêem mal e parecem quase cegos, como se não tivessem uma visão clara.

[36] Entenda-se: o poder da visão.

[37] Estes clarões nocturnos representam, não uma luz natural e primária, como a do Sol, mas uma artificial, ou derivada, como a da Lua.

BC/UFG

— Exactamente.

d — Mas, quando se voltam para os que são iluminados pelo Sol, acho que vêem nitidamente e torna-se evidente que esses mesmos olhos têm uma visão clara.

— Sem dúvida.

— Portanto, relativamente à alma, reflecte assim: quando ela se fixa num objecto iluminado pela verdade e pelo Ser, compreende-o, conhece-o e parece inteligente; porém, quando se fixa num objecto ao qual se misturam as trevas, o que nasce e morre, só sabe ter opiniões, vê mal, alterando o seu parecer de alto a baixo, e parece já não ter inteligência.

— Parece, realmente.

e — Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objectos cognoscíveis [38] e dá ao sujeito que conhece esse poder [39],

[38] O estabelecimento destas equivalências entre o Sol e o Bem torna-se muito claro no seguinte esquema de Adam:

Mundo visível	= Mundo inteligível
(1) Sol	= Ideia do Bem
(2) Luz	= Verdade
(3) Objectos da visão (cores)	= Objectos do conhecimento (ideias)
(4) Sujeito que vê	= Sujeito cognoscente
(5) Órgão da visão (olhos)	= Órgão do conhecimento (νοῦς)
(6) Faculdade da visão (ὄψις)	= Faculdade da razão (νοῦς)
(7) Exercício da visão (ὄψις, ὁρᾶν)	= Exercício da razão (νοῦς, i. e. νόησις, γνῶσις, ἐπιστήμη)
(8) Aptidão para ver	= Aptidão para conhecer.

O mesmo comentador observa que os elementos místicos compreendidos neste símile se desenvolveram depois em Plotino e no Neoplatonismo em geral.

Sobre a mística da luz, compare-se o mito do *Fedro*.

[39] O poder (δύναμις) de conhecer, como nota Adam, não é «a faculdade do conhecimento ou razão, mas o poder de exercer essa

é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda do que eles. E, tal como se pode pensar correctamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma ou a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem.

509a

— Referes-te a uma beleza prodigiosa, se é ela que transmite o saber e a verdade, mas que os excede ainda em beleza. Pois sem dúvida que não é ao prazer que estás a aludir.

— Para longe vá o agouro [40]! Mas observa ainda melhor a imagem do bem.

— Como? b

— Reconhecerás que o Sol proporciona às coisas visíveis, não só, segundo julgo, a faculdade de serem vistas, mas também a sua génese, crescimento e alimentação, sem que seja ele mesmo a génese.

— Como assim?

— Logo, para os objectos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é propor-

faculdade, escassamente diferente, na verdade, do exercício da razão em si». O mesmo comentador acrescenta que Aristóteles faria equivaler a esta δύναμις a sua noção de ἐνέργεια.

[40] O verbo grego a que fizemos corresponder esta exclamação significa «pronunciar palavras de bom augúrio», donde o sentido derivado de «evitar palavras de mau augúrio», ou até, «guardar um silêncio religioso». Era, portanto, da linguagem do culto.

cionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder.

c Com ar muito cómico, Gláucon exclamou: — Valha-nos Apolo! Que transcendência tão divinal!

— O culpado és tu — respondi — que me obrigas a exprimir a minha opinião sobre o assunto.

— Não pares, de maneira nenhuma! Ainda que não queiras ir mais longe, ao menos trata de novo da analogia com o Sol, a ver se escapou alguma coisa.

— Realmente, são muitas as coisas que eu deixo escapar.

— Então, não deixes ficar nenhuma, por pequena que seja.

— Suponho que deixarei, e muitas. Mesmo assim, até onde for possível nas circunstâncias presentes, não será por querer que a omito.

— Tem cuidado!

d — Imagina então — comecei eu — que, conforme dissemos, eles[41] são dois e que reinam, um na espécie e no mundo inteligível, o outro no visível. Não digo «no céu», não vás tu julgar que estou a fazer etimologias com o nome[42]. Compreendeste, pois, estas duas espécies, o visível e o inteligível?

— Compreendi.

---

[41] Entenda-se: o Sol e a Ideia do Bem.

[42] Se chamasse ao Sol «rei do céu» (βασιλεὺς οὐρανοῦ), pareceria sugerir o parentesco entre οὐρανός («céu») e ὁρατόν («visível»), género de etimologia popular que provavelmente era corrente no tempo de Platão (e que, de resto, não destoaria de muitas outras que o filósofo aceitou no *Crátilo*).

— Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo género, se estás a entender-me. e 510a

— Entendo, sim.

— Supõe agora a outra secção, da qual esta era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefactos.

— Suponho.

— Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo?

— Aceito perfeitamente. b

— Examina agora de que maneira se deve cortar a secção do inteligível.

— Como?

— Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objectos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto, parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho só com o auxílio das ideias.

— Não percebi bem o que estiveste a dizer.

— Vamos lá outra vez — disse eu — que compreenderás melhor o que afirmei anteriormente. Suponho que sabes que aqueles que se ocupam da geometria, da aritmética e c

ciências desse género, admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs destas, segundo o campo de cada um. Estas coisas dão-nas por sabidas, e, quando as usam como hipóteses, não acham que ainda seja necessário prestar contas disto a si mesmos nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos. E, partindo
d daí e analisando todas as fases, e tirando as consequências, atingem o ponto a cuja investigação se tinham abalançado.

— Isso, sei-o perfeitamente.

— Logo, sabes também que se servem de figuras visíveis e estabelecem acerca delas os seus raciocínios, sem contudo pensarem neles, mas naquilo com que se parecem; fazem os seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal
e em si, mas não daquela cuja imagem traçaram, e do mesmo modo quanto às restantes figuras. Aquilo que eles modelam ou desenham, de que existem as sombras e os reflexos na água, servem-se disso como se fossem imagens, procurando
511a ver o que não pode avistar-se, senão pelo pensamento.

— Falas verdade.

— Portanto, era isto o que eu queria dizer com a classe do inteligível, que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens os próprios originais dos quais eram feitas as imagens pelos objectos da secção inferior, pois esses também, em comparação com as sombras, eram considerados e apreciados como mais claros.

b — Compreendo que te referes ao que se passa na geometria e nas ciências afins dessa.

— Aprende então o que quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialéctica, fazendo das hipóteses não princípios,

mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas **c** passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias.

— Compreendo, mas não o bastante — pois me parece que é uma tarefa cerrada, essa de que falas — que queres determinar que é mais claro o conhecimento do ser e do inteligível adquirido pela ciência da dialéctica do que pelas chamadas ciências, cujos princípios são hipóteses; os que as estudam são forçados a fazê-lo, pelo pensamento, e não pelos sentidos; no entanto, pelo facto de as examinarem sem subir até ao princípio, mas a partir de hipóteses, parece-te **d** que não têm a inteligência desses factos, embora eles sejam inteligíveis com um primeiro princípio. Parece-me que chamas entendimento[43], e não inteligência, o modo de pensar dos geómetras e de outros cientistas, como se o entendimento fosse algo de intermédio entre a opinião e a inteligência.

— Apreendeste perfeitamente a questão — observei eu —. Pega agora nas quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao últi- **e** mo a suposição, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objectos têm de verdade.

— Compreendo — disse ele —; concordo, e vou ordená-los como dizes.

---

[43] Esta definição de διάνοια, que é da autoria de Platão, parece querer sugerir, como nota Adam, uma suposta etimologia que tirasse de διά («entre») o sentido de «entre νοῦς («inteligência») e δόξα («opinião»)».

514a — Depois disto — prossegui eu — imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de b voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no género dos tapumes que os homens dos «robertos» colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles.

— Estou a ver — disse ele.

— Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objectos, que o ultrapassam: c estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, 515a de toda a espécie de lavor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados.

— Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas — observou ele.

– Semelhantes a nós – continuei –. Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projectadas pelo fogo na parede oposta da caverna?

b – Como não – respondeu ele –, se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?

– E os objectos transportados? Não se passa o mesmo com eles?

– Sem dúvida.

– Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objectos reais, quando designavam o que viam?

– É forçoso.

– E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava?

– Por Zeus, que sim!

c – De qualquer modo – afirmei – pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objectos.

– É absolutamente forçoso – disse ele.

– Considera pois – continuei – o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslum-
d bramento impedi-lo-ia de fixar os objectos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para

objectos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objectos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objectos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam?

– Muito mais – afirmou.

– Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria e luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objectos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

– Seria assim – disse ele.

– E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de che- **516a** gar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objectos?

– Não poderia, de facto, pelo menos de repente.

– Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objectos, reflectidas na água, e, por último, para os próprios objectos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facil- **b** mente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia.

– Pois não!

– Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar.

– Necessariamente.

– Depois já compreenderia, acerca do Sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo
c visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arremedo.

– É evidente que depois chegaria a essas conclusões.

– E então? Quando ele se lembrasse da sua primitiva habitação, e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros?

– Com certeza.

– E as honras e elogios, se alguns tinham então entre si, ou prémios para o que distinguisse com mais agudeza os objectos que passavam, e se lembrasse melhor quais os que costumavam passar em primeiro lugar e quais em último,
d ou os que seguiam juntos, e àquele que dentre eles fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer – parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo «servir junto de um homem pobre, como servo da gleba» [1], e antes sofrer tudo do que regressar àquelas ilusões e viver daquele modo?
e – Suponho que seria assim – respondeu – que ele sofreria tudo, de preferência a viver daquela maneira.

– Imagina ainda o seguinte – prossegui eu –. Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol?

[1] *Odisseia* XI. 489-490. Estes versos, já citados no princípio do Livro III (386c), pertencem ao lamento proferido pela sombra de Aquiles, quando Ulisses o felicita por continuar a ser rei no Hades.

– Com certeza.

– E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a **517a**
vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?

– Matariam, sem dúvida – confirmou ele.

– Meu caro Gláucon, este quadro – prossegui eu –
deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormen- **b**
te, comparando o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a
custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se **c**
que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.

– Concordo também, até onde sou capaz de seguir a tua imagem.

– Continuemos pois – disse eu –. Concorda ainda comigo, sem te admirares pelo facto de os que ascenderam àquele ponto não quererem tratar dos assuntos dos homens, antes se esforçarem sempre por manter a sua alma nas altu-

d ras. É natural que seja assim, de acordo com a imagem que delineámos.

— É natural — confirmou ele.

— Ora pois! Entendes que será caso para admirar, se quem descer destas coisas divinas às humanas fizer gestos disparatados e parecer muito ridículo, porque está ofuscado e ainda não se habituou suficientemente às trevas ambientes, e foi forçado a contender, em tribunais ou noutros lugares, acerca das sombras do justo ou das imagens das som-
e bras, e a disputar sobre o assunto, sobre o que supõe ser a própria justiça quem jamais a viu?

— Não é nada de admirar.

518a — Mas quem fosse inteligente — redargui — lembrar-se-ia de que as perturbações visuais são duplas, e por dupla causa, da passagem da luz à sombra, e da sombra à luz. Se compreendesse que o mesmo se passa com a alma, quando visse alguma perturbada e incapaz de ver, não riria sem razão, mas reparava se ela não estaria antes ofuscada por falta de hábito, por vir de uma vida mais luminosa, ou se, por vir de uma maior ignorância a uma luz mais brilhante, não es-
b taria deslumbrada por reflexos demasiadamente refulgentes; à primeira, deveria felicitar pelas suas condições e pelo seu género de vida; da segunda, ter compaixão e, se quisesse troçar dela, seria menos risível essa zombaria do que se se aplicasse àquela que descia do mundo luminoso.

— Falas com exactidão — afirmou.

— Temos então — continuei eu — de pensar o seguinte sobre esta matéria, se é verdade o que dissemos: a educação não é o que alguns apregoam que ela é. Dizem eles que in-
c troduzem a ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos.

— Dizem, realmente.

— A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem. Ou não? d

— Chamamos.

— A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso.

— Acho que sim.

— Por conseguinte, as outras qualidades chamadas da alma podem muito bem aproximar-se das do corpo; com efeito, se não existiram previamente, podem criar-se depois e
pelo hábito e pela prática. Mas a faculdade de pensar é, ao que parece, de um carácter mais divino, do que tudo o mais; nunca perde a força e, conforme a volta que lhe derem, 519a
pode tornar-se vantajosa e útil, ou inútil e prejudicial. Ou ainda não te apercebeste como a deplorável alma dos chamados perversos, mas que na verdade são espertos, tem um olhar penetrante e distingue claramente os objectos para os quais se volta, uma vez que não tem uma vista fraca, mas é forçado a estar ao serviço do mal, de maneira que, quanto mais aguda for a sua visão, maior é o mal que pratica?

— Absolutamente.

— Contudo, se desde a infância se operasse logo uma alma com tal natureza, cortando essa espécie de pesos de chumbo, que são da família do mutável e que, pela sua incli- b

nação para a comida e prazeres similares e gulodices, voltam a vista da alma para baixo; se, liberta desses pesos, se voltasse para a verdade, também ela a veria nesses mesmos homens, com a maior clareza, tal como agora vê aquilo para que está voltada.

— É natural.

— Ora pois! Não é natural, e não é forçoso, de acordo com o que anteriormente dissemos, que nem os que não receberam educação nem experiência da verdade jamais serão
c capazes de administrar satisfatoriamente a cidade, nem tão-pouco aqueles a quem se consentiu que passassem toda a vida a aprender — os primeiros, porque não têm nenhuma finalidade na sua vida, em vista da qual devam executar todos os seus actos, particulares e públicos; os segundos, porque não exercerão voluntariamente essa actividade, supondo-se transladados, ainda em vida, para as Ilhas dos Bem-Aventurados [2]?

— É verdade.

— É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente
d dissemos ser a maior, a ver o bem e a empreender aquela ascensão e, uma vez que a tenham realizado e contemplado

[2] As Ilhas dos Bem-Aventurados eram, para os Gregos, um lugar de delícias no além. A mais antiga descrição dessa utopia figura em Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 166-173, que imagina essa felicidade em função da mentalidade do agricultor: ausência de cuidados, produção rica e espontânea da terra. Embora tal concepção se vá espiritualizando em outros autores, é em Platão, a partir do mito do *Górgias*, que ela aparece definitivamente dotada de um conteúdo ético, tornando-se o lugar de prémio dos que praticaram o bem. É de notar que neste trecho perpassa, numa leve ironia, a noção de que a vida de estudo é a suprema felicidade.

suficientemente o bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado.

— O quê?

— Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados.

— Quê? Vamos cometer contra eles a injustiça de os fazer levar uma vida inferior, quando lhes era possível ter uma melhor?

— Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não **e** importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coacção, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar **520a** homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a actividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade.

— É verdade, tinha-me esquecido, realmente.

— Repara ainda, ó Gláucon, que não causaremos prejuízo aos filósofos que tiverem aparecido entre nós, mas teremos boas razões para lhes apresentar, por os forçarmos a cuidar dos outros e a guardá-los. Diremos, pois, que as pessoas da mesma espécie nascidas noutras cidades é natural que não tomem parte nas suas dificuldades; efectivamente, **b** fizeram-se por si mesmas, a despeito da respectiva constituição política; e tem razão, quem se formou por si e não deve a alimentação a ninguém, em não ter empenho em pagar o sustento a quem quer que seja. Mas a vós, nós formámos-vos, para vosso bem e do resto da cidade, para serdes como os chefes e os reis nos enxames de abelhas, depois de vos

termos dado uma educação melhor e mais completa do que
c a deles, e de vos tornarmos mais capazes de tomar parte em ambas as actividades[3]. Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconhecereis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. E assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho[4], como actualmente sucede na maioria delas, onde combatem por sombras uns com os ou-
d tros e disputam o poder, como se ele fosse um grande bem. Mas a verdade é esta: na cidade em que os que têm de governar são os menos empenhados em ter o comando, essa mesma é forçoso que seja a melhor e mais pacificamente administrada, e naquela em que os que detêm o poder fazem o inverso, sucederá o contrário.

— Absolutamente — confirmou ele.

— Pensas que, ao ouvir isto, os nossos educandos não ficarão convencidos, e não quererão participar nos trabalhos da cidade, cada um por sua vez, embora passem a maior parte do tempo uns com os outros na região pura[5]?

e — É impossível, porquanto fazemos imposições justas a pessoas que também são justas. Mais do que tudo, cada um irá para o poder constrangido, ao contrário dos governantes actuais de todos os Estados.

---

[3] Entenda-se: a política e a filosofia.

[4] Alusão ao verso homérico: «não é um sonho, mas uma visão autêntica, que há-de cumprir-se» (*Odisseia* XIX. 547).

[5] A expressão do original, ἐν καθαρῶι, não tem conotação precisa. Há algo de místico no seu emprego em Platão, como nota

— Assim é, meu amigo. Se descobrires uma vida melhor do que governar, para os que devem governar, podes **521a** conseguir um Estado bem administrado. Pois só nesse mandarão aqueles que são realmente ricos, não em dinheiro, mas naquilo em que deve abundar quem é feliz — uma vida boa e sensata. Se, porém, os mendigos e os esfomeados de bens pessoais entram nos negócios públicos, pensando que é daí que devem arrebatar o seu benefício, não é possível que seja bem administrado. Efectivamente, gera-se a disputa pelo poder, e uma guerra dessas, doméstica e interna, deita-os a perder, a eles e ao resto da cidade.

— Exactamente.

— Ora tu sabes de qualquer outro género de vida que **b** despreze o poder político, sem ser o do verdadeiro filósofo?

— Por Zeus, que não!

— Ora a verdade é que convém que vão para o poder aqueles que não estão enamorados dele; caso contrário, os rivais entrarão em combate.

— Como não?

— Então que outras pessoas forçarás a ir para guardiões do Estado, senão àqueles que, sendo mais conhecedores dos métodos da melhor administração da cidade, usufruem de outras honras e de uma vida melhor do que a do político?

— Nenhumas outras.

— Queres então examinar já de que maneira se forma- **c** rão homens dessa qualidade e como é que uma pessoa os

---

Adam, que recorda a insistência na palavra no *Fédon* (79d, 109b). A estes exemplos podemos acrescentar os do mito do *Fedro*.

fará ascender até à luz, tal como aqueles que se diz que saíram do Hades, para se elevarem até aos deuses[6]?

— Como não hei-de querê-lo?

— Isso não seria como o jogo de atirar um caco[7], mas um voltar da alma de um dia que é como trevas para o verdadeiro dia, ou seja, a sua elevação até à realidade, que diremos ser a verdadeira filosofia.

— Absolutamente.

— Logo, deve analisar-se qual das ciências é que tem
d este poder?

— Pois não!

— Qual será então, Gláucon, a ciência que arrasta a alma do que é mutável para o que é essencial? Mas estou a

[6] Tem-se discutido muito sobre a espécie de figuras míticas compreendidas nesta alusão. Entre as mais prováveis, enumeraremos Diónisos (cujo túmulo se mostrava em Delfos e cuja recepção no Olimpo aparece frequentemente em vasos gregos) e sua mãe Sémele (cf. Pausânias II. 31.2 e 37.5), e ainda Asclépios e Hércules, que, de heróis, ascenderam a deuses. A dualidade da escatologia do herói tebano já se encontra, aliás, no final do Canto XI da *Odisseia*, numa parte considerada «recente», em que se afirma que a sua sombra está no Hades, mas ele toma parte nos banquetes olímpicos (601-604).

[7] O significado exacto da expressão, que possivelmente se tornou proverbial a partir deste texto, foi objecto de controvérsia já entre os antigos. De qualquer modo, refere-se ao jogo ὀστρακίνδα, que Adam descreve assim: Os jogadores dividiam-se em dois partidos, separados por uma linha. Um dos rapazes atirava ao chão um caco, preto de um lado e branco do outro, gritando νὺξ ἡμέρα ou νὺξ ἢ ἡμέρα («noite ou dia» — correspondente ao nosso «cara ou coroa»). Conforme ficava para cima o branco ou o preto, um partido deitava a correr e o outro perseguia-o. O sentido da frase seria, portanto, que a educação não era um caso rápido e fortuito como o desse jogo. É de notar que a exclamação referida aparece adaptada na continuação da frase.

pensar noutra coisa, enquanto falo: não dissemos que era necessário que eles tivessem sido atletas guerreiros, quando eram novos?

— Dissemos, sim.

— É preciso, portanto, que esta ciência junte a seguinte qualidade àquela que procuramos.

— Qual?

— A de não ser inútil a guerreiros.

— É preciso, seguramente, caso seja possível.

— Anteriormente, a educação que lhes atribuímos era **e**
pela ginástica e pela música.

— Era.

— Mas a ginástica ocupa-se do que se altera e perece, porquanto trata do crescer e definhar do corpo.

— Assim parece.

— Logo, não poderia ser essa a ciência que buscamos.

— Não, realmente. **522a**

— Acaso o será a música, tal como anteriormente a descrevemos?

— Mas, se bem te lembras, ela era a réplica[8] da ginástica, que ensinava os guardiões em matéria de costumes, proporcionando-lhes, por meio da harmonia, a perfeita concórdia, não a ciência; por meio do ritmo, a regularidade; e outros hábitos gémeos destes, nas narrativas, quer míticas, quer verdadeiras. Mas ensinamentos que levem ao ponto **b**
que procuras, não continha nenhuns.

[8] O original diz a «antístrofe», termo que, por designar uma unidade métrica em perfeita correspondência estrutural com a estrofe, era adequado para sugerir a equivalência das duas artes consideradas.

— Está muito certa a tua lembrança: é que, na realidade, não proporcionava nenhum. Mas então, meu caro Gláucon, que ensino estará nessas condições? Já que as artes pareciam todas simples trabalho manual...

— Pois claro! Além disso, que ciência nos resta ainda, se pusermos de parte a música, a ginástica e as artes?

— Vamos! — prossegui eu —. Se de nada mais podemos lançar mão, fora estas, tomemos uma daquelas ciências que abrangem tudo.

— Qual?

c — Por exemplo, aquela ciência comum, da qual se utilizam todas as artes, todos os modos de pensar, todas as ciências — e também aquela que é preciso aprender entre as primeiras.

— Qual?

— Aquela modesta ciência — prossegui eu — que distingue o um do dois e do três. Refiro-me, em resumo, à ciência dos números e do cálculo. Ou não é ela de tal modo que toda a arte e ciência é forçada a ter parte nela?

— Sim, e muito.

— Até a arte da guerra?

— É absolutamente forçoso.

d — Realmente, é um general muito cómico, aquele Agamémnon que Palamedes está sempre a mostrar-nos nas tragédias[9]. Ou não reparaste que Palamedes, dizendo-se o inventor do número, pretende ter distribuído os postos do acampamento em Ílion e ter contado os navios e tudo o mais, como se antes estivessem por contar, e como se

[9] Palamedes, herói da guerra de Tróia, inventor dos números e do jogo do xadrez, que desmascarara o expediente de Ulisses, de simular a loucura para não ter de acompanhar a expedição,

Agamémnon não soubesse sequer, ao que parece, quantos pés tinha, uma vez que não sabia contar? E agora que espécie de general achas que ele era?

— Um general esquisito, se na verdade era assim.

— Logo, que outra ciência havemos de considerar ne- e
cessária a um guerreiro, como a de poder calcular e contar?

— Essa mais do que todas, se quiser compreender alguma coisa de táctica, e mais ainda, se quiser ser um homem.

— Pensas desta ciência o mesmo que eu?

— O quê?

— Pode muito bem ser uma daquelas ciências que pro- 523a
curamos, e que conduzem naturalmente à inteligência, mas de que ninguém se serve correctamente, apesar de ela nos elevar perfeitamente até ao Ser.

— Que queres dizer?

— Tentarei mostrar qual a minha opinião. Examina comigo as coisas, que eu vou, pelo meu lado, distinguir como úteis para o que pretendemos, ou não, e aprova ou desaprova, a fim de vermos mais claramente se é como eu conjecturo.

— Mostra lá.

— Mostrarei que, se reparares bem, nas sensações, há
objectos que não convidam o espírito à reflexão, como se fi- b
cassem suficientemente avaliados pelos sentidos, ao passo que outros obrigam de toda a maneira a reflectir, como se a sensação não produzisse nada de são.

e por isso sofrera a vingança do herói, que, acusando-o de suborno por parte de Príamo, causara a sua lapidação, foi figura frequentemente tratada na tragédia. Tanto Ésquilo, como Sófocles e Eurípides compuseram um drama intitulado *Palamedes*, embora nenhum dos três se tenha conservado. É curioso que Ésquilo, no *Prometeu Agrilhoado*, atribui a invenção do número ao Titã.

— Ora nós dissemos que também a vista via a grandeza e a pequenez, não como coisas separadas, mas misturadas. Não é assim?

— É.

— E, para clarificar o assunto, o entendimento é forçado a ver a grandeza e a pequenez, não misturadas, mas distintas, ao invés da visão.

— É verdade.

— Não é daí que, pela primeira vez, nos surge a ideia de indagar que coisa é a grandeza e a pequenez?

— Absolutamente.

— E foi assim que designámos o inteligível e o visível.

d — Exactamente.

— Ora era isso mesmo que eu há pouco tentava dizer, que certos objectos convidam à reflexão, e outros não, colocando entre os primeiros os que recaem sobre a sensação acompanhada de impressões opostas; ao passo que os que não estavam nessas condições, os colocava entre os que não despertam o entendimento.

— Já compreendo, e parece-me que é assim.

— Ora pois! O número e a unidade, a qual dos dois te parece que pertencem?

— Não atinjo.

— Mas raciocina por analogia com o que dissemos anteriormente. Se a unidade é suficientemente vista tal como é,

e ou é apreendida por meio de qualquer outro sentido, não nos levaria até à essência, tal como dissemos a propósito do dedo. Mas, se na visão da unidade há sempre ao mesmo tempo uma certa contradição, de tal modo que não parece mais unidade que o seu inverso, será portanto já necessário quem julgue a questão, e em tal situação a alma seria forçada a uma posição de embaraço e a procurar, pondo em

acção dentro de si o entendimento, a indagar o que será a unidade em si, e assim é que a apreensão intelectual da unidade pode pertencer ao número das que incitam e voltam o es- **525a**
pírito para a contemplação do Ser.

— Ora a verdade é que a apreensão visual da unidade não pertence menos a esse número, pois vemos simultaneamente a mesma coisa como unidade e como ilimitada em multiplicidade.

— Mas se é assim com o número — prossegui eu — também com todos os números se dá o mesmo.

— Como não havia de ser?

— Mas realmente o cálculo e a aritmética são totalmente consagradas ao número?

— Totalmente.

— Essas ciências parecem, certamente, conduzir à ver- **b**
dade.

— Acima de tudo.

— São, portanto, ao que parece, daquelas ciências que procuramos. Com efeito, é forçoso que o guerreiro as aprenda, por causa da táctica, e o filósofo, para atingir a essência, emergindo do mundo da geração, sem o que jamais se tornará proficiente na arte de calcular.

— É verdade.

— Ora dá-se o caso de o nosso guardião ser guerreiro e filósofo.

— Sem dúvida.

— Seria, portanto, conveniente, ó Gláucon, que se determinasse por lei este aprendizado e que se convencessem os cidadãos, que hão-de participar dos postos governativos, a dedicarem-se ao cálculo e a aplicarem-se a ele, não superficialmente, mas até chegarem à contemplação da natureza dos números unicamente pelo pensamento, não cuidando deles por amor à compra e venda, como os comerciantes ou **c**

retalhistas, mas por causa da guerra e para facilitar a passagem da própria alma da mutabilidade à verdade e à essência.

— Dizes muito bem.

d — Ora depois de falar da ciência de calcular, agora é que eu compreendo como é bela e útil de tantas maneiras ao nosso propósito, desde que uma pessoa a cultive por amor do saber, e não para a traficância.

— De que maneiras?

— É o facto de, como agora mesmo dizíamos, elevar poderosamente a alma para o alto e forçá-la a discorrer sobre os números em si, sem aceitar jamais que alguém introduza nos seus raciocínios números que tenham corpos visíveis ou palpáveis. Deves saber que os que são peritos nestes **e** assuntos, se alguém tentar, na discussão, dividir a unidade em si, fazem troça e não lhe dão aceitação. Mas, se a dividires, eles multiplicam-na [11] com receio de que a unidade não pareça una, mas um composto de muitas partes.

— Dizes a verdade.

526a — E que te parece, ó Gláucon, se alguém lhes perguntasse: «Meus caros amigos, a respeito de que números é que estais a discutir, entre os quais estão as unidades, tal como vós entendeis que existem, cada qual absolutamente igual às outras, e sem diferir em nada, nem conter qualquer parte em si?» Que te parece que eles responderiam?

— Acho que diriam que falavam de números que se situam apenas na região do entendimento, e que não é possível manusear de nenhum outro modo.

— Vês então, meu caro amigo, que é natural que esta **b** ciência nos seja realmente indispensável, uma vez que se

[11] Entenda-se que multiplicam logo a unidade pelo mesmo factor por que foi dividida.

torna claro que obriga a alma a servir-se da inteligência em si para chegar à verdade pura?

— De facto, actua fortemente nesse sentido.

— Pois então! Já observaste que os que nasceram para o cálculo nasceram prontos, por assim dizer, para todas as ciências, e que os espíritos lentos, se forem instruídos e exercitados nele, ainda que não lhes sirva para mais nada, de qualquer maneira lucram todos em ganhar maior agudeza de espírito?

— Assim é.

— Além disso, segundo julgo, não seria fácil encontrar **c** muitas ciências que proporcionem maior esforço na sua aprendizagem e na sua prática.

— Pois não.

— Por todos estes motivos, não devemos abandonar esta ciência, mas sim formar no seu estudo os melhores engenhos.

— Concordo — respondeu ele.

— Fiquemos, portanto, com esta ciência. Vejamos se uma que lhe é afim porventura nos convém.

— Qual? Ou é à geometria que te referes?

— A essa mesma — respondi eu.

— Na medida em que se aplica às questões de guerra, é **d** evidente que nos convém. Efectivamente, para formar um acampamento, para conquistar uma região, para cerrar ou dispor as fileiras e quantas evoluções fazem os exércitos nas próprias batalhas ou em marcha, há uma diferença entre quem é geómetra e quem o não é.

— Ora a verdade é que, para esse efeito, bastaria uma reduzida parte de geometria e cálculo. É preciso examinar se a parte central e mais adiantada tende para aquele objecti- **e** vo, de fazer ver mais facilmente a ideia do bem. Ora tende

para aí tudo o que força a alma a voltar-se para aquele lugar onde se encontra o mais feliz de todos os seres, o que ela de toda a maneira tem de contemplar.

– Está certo o que dizes.

– Portanto, se o que ela obriga a contemplar é a essência, convém-nos; se é o mutável, não nos convém.

– Assim o declaramos.

527a – O certo é que – prossegui eu – mesmo aqueles que têm pouca prática da geometria não nos regatearão um ponto, a saber, que a natureza dessa ciência está em rigorosa contradição com o que acerca dela afirmam os que a exercitam.

– Como assim?

– Fazem para aí afirmações bem ridículas e forçadas. É que é como praticantes e para efeitos práticos que fazem todas as suas afirmações, referindo-se nas suas proclamações a quadraturas, construções e adições e operações no género,
b ao passo que toda esta ciência é cultivada tendo em vista o saber.

– Absolutamente.

– Não devemos ainda concordar no seguinte?

– Em quê?

– Que se tem em vista o conhecimento do que existe sempre, e não do que a certa altura se gera ou se destrói.

– É fácil de concordar – respondeu ele – uma vez que a geometria é o conhecimento do que existe sempre.

– Portanto, meu caro, serviria para atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas e não cá para baixo, como agora fazemos, sem dever.

– É muito capaz de o fazer.

c – Portanto, prescreveremos afincadamente aos habitantes do nosso belo Estado que não deixem, de modo algum, a

geometria. Além disso, os seus efeitos acessórios não são pequenos.

– Quais? – perguntou ele.

– Aqueles que tu disseste: os que dizem respeito à guerra, e, em especial, a todas as ciências, de modo que se apreendem melhor. De qualquer modo, sabemos que aquele que estudou geometria difere totalmente de quem não a estudou.

– Totalmente, por Zeus!

– Vamos então propor esta ciência em segundo lugar aos jovens?

– Vamos. ASTRONOMIA ATÉ 528b

– Ora bem. E vamos pôr a astronomia em terceiro lu- **d**
gar? Ou não te parece?

– Parece-me, sem dúvida, porquanto convém não só à agricultura e à navegação, mas não menos à arte militar, uma perfeita compreensão das estações, meses e anos.

– Divertes-me, por pareceres receoso da maioria, não vá afigurar-se-lhes que estás a prescrever estudos inúteis. Mas eles não são de âmbito modesto, embora seja difícil de acreditar que nestas ciências se purifica e reaviva um órgão da alma de cada um que fora corrupto e cego pelas restantes **e**
ocupações, e cuja salvação importa mais do que a de mil órgãos da visão, porquanto só através dele se avista a verdade. Aqueles que entendem do mesmo modo não terão dificuldade em declarar que pensas bem, mas aqueles que não têm qualquer compreensão do assunto é natural que julguem que não vale nada o que dizes. Na verdade, não vêem nestas ciências nenhuma outra utilidade digna de apreço. Repara, pois, de uma vez para sempre, com qual destes partidos vais **528a**
discutir. Ou não te diriges aos outros, e fazes os teus raciocínios sobretudo para ti mesmo, sem, todavia, negares a outrem qualquer vantagem que deles possa auferir.

— É essa a minha escolha: falar, perguntar e responder sobretudo para mim mesmo.

— Vamos então tornar atrás, pois ainda agora não pegámos como deve ser na ciência a seguir à geometria.

— Pegar, como?

— Depois da superfície, pegámos nos sólidos em movi-
b mento, antes de nos ocuparmos deles em si. Ora o que está certo é que, após a segunda dimensão, se trate da terceira, que é a dos cubos e a que possui profundidade.

— É isso, mas tal ciência parece que ainda não foi descoberta[12].

— Os motivos são duplos: porque nenhum Estado presta honra a estes estudos, a investigação é débil, devido à sua dificuldade; e os investigadores precisam de um director, sem o qual não farão descobertas. Primeiro que tudo, é difícil encontrá-lo; depois, no caso de aparecer, tal como as coi-
c sas estão agora, não lhe obedeceriam os que se dedicam a tais investigações, devido à sua arrogância. Mas se o Estado inteiro cooperasse com o director, honrando os seus trabalhos, eles obedecer-lhe-iam, e as investigações, seguidas e vigorosas, chegariam a resultados evidentes. Pois mesmo agora, apesar de desprezados e amesquinhados pela maioria, sem que formem ideia, os que tal investigam, da sua utilidade, mesmo assim, apesar de tudo isto, encontram-se em grande pujança, devido ao seu fascínio, e não admira nada que surjam à luz.

— São realmente estudos fascinantes e superiores. Mas **d**
explica-me mais claramente o que há pouco dizias. Colocavas primeiro o estudo das superfícies, a geometria?

— Colocava.

— Depois, punhas, a seguir a essa, primeiro a astronomia, depois, voltaste atrás.

— É que, com a pressa de percorrer rapidamente todas as ciências, em vez disso afrouxo[13]. Com efeito, a seguir fica o estudo metódico da dimensão da profundidade, mas como é estudada de uma forma ridícula, passei-a adiante, pondo após a geometria a astronomia, por ser o movimento das **e**
profundidades.

— Dizes bem.

— Ponhamos então em quarto lugar a astronomia, partindo do princípio de que a ciência que agora deixamos de lado existirá, se a cidade o deixar.

— É natural — replicou ele —. Há momentos, ó Sócrates, censuraste-me a propósito de ter elogiado grosseiramente a astronomia; agora vou elogiá-la segundo a tua maneira. Julgo evidente para toda a gente que essa ciência força todas as **529a**
almas a olhar para cima e as conduz das coisas terrenas às celestes.

---

[12] Trata-se da estereometria, criação, pelo menos em grande parte, de Teeteto, mas que só recebeu nome, como observa Adam, a partir de Aristóteles (*An. Post.* II. 13. 78b 38).

O mais famoso problema de estereometria era o da duplicação do cubo, também conhecido por «problema de Delos». Ter-se-ia originado, segundo uma das versões transmitidas por Eratóstenes, num oráculo dado aos habitantes daquela ilha, de que, para se verem livres da peste, tinham de duplicar as dimensões do altar, que era de forma cúbica. Consultados a este propósito os geómetras da Academia, Arquitas de Tarento encontrou uma solução, e Eudoxo de Cnidos outra. Vide M. R. Cohen-I. E. Drabkin, *A Source Book in Greek Science*, Harvard University Press, 1958, pp. 62-66, e O. Bekker, *Das mathematische Denken der Antike*, Göttingen, 1957, pp. 75-80.

[13] Trocadilho sobre o provérbio grego σπεῦδε βραδέως (em latim: *festina lente*), equivalente ao nosso «devagar se vai ao longe».

– Talvez seja evidente para toda a gente, excepto para mim; pois a mim não me parece tal.

– Como assim?

– Tal como a tratam actualmente os que quereriam elevar-nos até à filosofia, fazem-na olhar muito para baixo.

– Que queres dizer?

– É de uma generosa audácia, me parece, a tua maneira de abordar o estudo das coisas celestes. Arriscas-te, na ver-
b dade, a supor que, se alguém estivesse a observar os ornatos do tecto, olhando para cima, e apreendesse qualquer coisa, tal pessoa estava a fazer essa contemplação com o pensamento, e não com os olhos. Talvez tu suponhas muito bem, e eu seja um simplório. Mas eu, por mim, não posso pensar em nenhum outro estudo que faça a alma olhar para cima, senão o que diz respeito ao Ser e ao invisível. Mas se uma pessoa empreender o estudo de qualquer coisa de sensível, quer esteja de boca aberta, a olhar para cima, quer de boca fechada, a olhar para baixo, jamais direi que ela tenha co-
c nhecimento – pois a ciência não tem nada a ver com tais processos – nem que a sua alma olha não para cima, mas para baixo, ainda que estude nadando de costas, na terra ou no mar[14].

– Tenho o que mereço, e tens razão em me censurar. Mas como é que tu dizes que era preciso aprender astronomia diferentemente do que agora se aprende, se quiseres sabê-la de maneira a ser útil ao nosso plano?

[14] Todas estas alusões um tanto humorísticas parecem visar o episódio de *As Nuvens* de Aristófanes, em que Sócrates entra em cena suspenso numa cesta, para observar mais de perto os fenómenos celestes.

– Do seguinte modo – expliquei eu –. Estes ornamentos que há no céu, na medida em que estão incrustados no visível, devíamos realmente considerá-los o mais belo e perfeito de tudo o que é visível, mas muito inferiores aos ver- d
dadeiros – muito inferiores aos movimentos pelos quais a velocidade essencial e a lentidão essencial, em número verdadeiro, e em todas as formas verdadeiras, se movem em relação uma à outra, e com isso fazem mover aquilo que nelas é essencial: são os verdadeiros ornamentos, que se apreendem pelo raciocínio e pela inteligência, mas não pela vista. Ou pensas outra coisa?

– De modo nenhum.

– Devemos servir-nos, portanto, dos ornamentos celestes, como exemplos, para o estudo das coisas invisíveis, tal como se alguém encontrasse desenhos feitos por Dédalo[15] e
ou qualquer outro artista ou pintor, delineados e elaborados de forma excepcional. Ao ver essas obras, um conhecedor da geometria pensaria que eram uma maravilha de factura, mas que seria ridículo examiná-las a sério, para apreender nelas a verdade referente às relações de igualdade, duplica- 530a
ção ou qualquer outra proporção.

– Como não haveria de ser ridículo?

– Mas o verdadeiro astrónomo – prossegui eu – não achas que pensará da mesma maneira ao olhar para os movimentos dos astros? E que há-de entender que da maneira mais bela por que podiam ser executados, assim foi que o demiurgo[16] do céu o formou, a este e a tudo o que ele contém. Mas, quanto à proporção entre a noite e o dia, e entre

[15] Segundo a tradição, as estátuas de Dédalo moviam-se, o que está de acordo com o «exemplo» das revoluções celestes escolhido.

[16] Empregámos a palavra grega que figura também no *Timeu*, para designar o construtor do mundo.

estes e o mês, e entre o mês e o ano, e entre os outros astros
b e estes[17], e uns com os outros, não achas que ele considerará absurdo que alguém julgue que são sempre assim, e nunca conhecem nenhum desvio, apesar de serem corpóreos e visíveis, e que procure de toda a maneira apreender a verdade deles?

— Ao ouvir-te, parece-me que sim.

— É com problemas, portanto, que nos dedicaremos à astronomia, tal como à geometria; e dispensaremos o que há no céu, se quisermos realmente tratar de astronomia, tor-
c nando útil, de inútil que era, a parte naturalmente inteligente da alma.

— Realmente é um trabalho complicado, em relação ao que têm agora, esse que tu prescreves aos astrónomos.

— Penso que faremos prescrições para as outras ciências no mesmo estilo, se de alguma coisa servirmos como legisladores. Mas tens a lembrar alguma ciência que nos convenha?

— Não tenho — disse ele —, pelo menos, por agora.

— Contudo, o movimento não oferece uma só forma,
d mas várias, ao que suponho. Enumerá-las todas é coisa que talvez um sábio possa fazer. Mas as que nos são visíveis, são duas.

— Quais?

— Além desta de que falei, há uma que lhe equivale.

— Qual?

— É provável que, assim como os olhos foram moldados para a astronomia, os ouvidos foram formados para o movimento harmónico e as próprias ciências são irmãs uma

[17] Entenda-se: o Sol e a Lua, causadores das variações do dia, noite, mês e ano.

da outra, tal como afirmam os Pitagóricos e nós, ó Gláucon, concordamos. Ou não será assim?

— É — respondeu ele.

— Ora, como a empresa é vasta, perguntar-lhes-emos o **e**
seu parecer sobre estas matérias e outras ainda além destas. Mas em todas as circunstâncias manteremos o nosso princípio.

— Qual?

— Que não tentem jamais que os nossos educandos aprendam qualquer estudo imperfeito e que não vá dar ao ponto onde tudo deve dar, como dizíamos há pouco a propósito da astronomia. Ou não sabes que fazem outro tanto com a harmonia? Efectivamente, ao medirem os acordes **531a**
harmónicos e sons uns com os outros, produzem um labor improfícuo, tal como os astrónomos.

— Pelos deuses! É ridículo, sem dúvida, falar de não sei que intervalos mínimos[18] e apurarem os ouvidos, como se fosse para captar a voz dos vizinhos; uns afirmam ouvir no meio dos sons um outro, e que é esse o menor intervalo, que deve servir de medida; os outros sustentam que é igual aos que já soaram, e ambos colocam os ouvidos à frente do **b**
espírito.

— Referes-te àqueles honrados músicos que perseguem e torturam as cordas, retorcendo-as nas cavilhas. Mas não vá a minha metáfora tornar-se um tanto maçadora, se insisto nas pancadas dadas com o plectro, e nas acusações contra as cordas, ou porque se recusam ou porque exageram — acabo com ela e declaro que não é desses que eu falo, mas daqueles que há momentos dissemos que havíamos de interrogar

[18] Para definir o que seja πυκνώματα, termo da linguagem musical, Adam cita Aristóxeno, Baquio e, entre os modernos, Schneider, que interpreta que «haec ipsa πυκνά vel alia parva et

sobre a harmonia. É que eles fazem o mesmo que os que se
c dedicam à astronomia. Com efeito, eles procuram os números nos acordes que escutam, mas não se elevam até ao problema de observar quais são os números harmónicos e quais o não são, e por que razão diferem.

— Tarefa divina, essa que tu dizes.

— Útil certamente, para a procura do belo e do bom, mas inútil, se se levar a cabo com outro fim.

— É natural.

— Julgo que o estudo metódico de todas estas ciências
d que analisámos, se atingir o que há de comum e aparentado entre elas e demonstrar as afinidades recíprocas, contribuirá para a finalidade que pretendemos, e o nosso esforço não será vão; caso contrário, será inútil.

— Profetizo o mesmo. Mas o trabalho a que te referes é uma coisa ingente, ó Sócrates!

— Referes-te ao trabalho preliminar, ou a qual? Ou não saberemos nós que tudo isto é o prelúdio da ária que temos de aprender? Certamente não vais supor que os peritos nes-
e tes assuntos são dialécticos.

— Por Zeus que não, excepto um reduzido número que encontrei.

— Ora bem! Já alguma vez te pareceu que pessoas incapazes de conduzir a discussão ou de dar a réplica saberão jamais seja o que for do que nós dizemos que é preciso saber?

— Também a isso responderei que não.

532a — Ora não é mesmo essa ária, ó Gláucon, que executa a dialéctica? Apesar de ser do domínio do inteligível, a faculdade de ver é capaz de a imitar, essa faculdade que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros, e, finalmente, para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta, por meio da dialéctica, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcançar a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela in-
teligência a essência do bem, chega aos limites do inteligí- b.
vel, tal como aquele chega então aos do visível.

— Absolutamente.

— Ora pois! Não chamas a este processo dialéctico?

— Sem dúvida.

— A libertação das algemas e o voltar-se das sombras para as figurinhas[19] e para a luz e a ascensão da caverna para o Sol, uma vez lá chegados, a incapacidade que ainda têm de olhar para os animais e plantas e para a luz do Sol, mas, por outro lado, o poder contemplar reflexos divinos na água e c.
sombras, de coisas reais, e não, como anteriormente, sombras de imagens lançadas por uma luz que é, ela mesmo, apenas uma imagem, comparada com o Sol — são esses os efeitos produzidos por todo este estudo das ciências que analisámos; elevam a parte mais nobre da alma à contemplação da visão do mais excelente dos seres, tal como há pouco a parte mais clarividente do corpo se elevava à contemplação do objecto mais brilhante na região do corpóreo e do visível. d.

— Eu, por mim, aceito que assim seja. Contudo, afigura-se-me uma doutrina extremamente difícil de acatar, mas, por outro lado, também difícil de não admitir. Seja como for — uma vez que não havemos de ouvir discorrer sobre ela só agora, mas se há-de tornar ao assunto muitas outras

tamen composita intervalla» se chamam assim «propter sonorum in angusto spatio quasi confertorum frequentiam». Veja-se ainda M. L. West, *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992, p. 162.

[19] Platão retoma a alegoria da caverna.

vezes – admitamos que é tal como agora se afirmou, passemos à ária em si e analisemo-la, tal como analisámos o prelúdio. Diz então qual é o género de faculdade da dialéctica,
e em quantas espécies se divide, e quais os seus métodos. Pois são já esses métodos, ao que parece, que hão-de conduzir-nos ao sítio que, quando o alcançarmos, será para nós como que o repouso da viagem e o termo da peregrinação.

533a – Não serás capaz de continuar a acompanhar-me, meu caro Gláucon, – embora da minha parte não faltasse o empenho – pois já não seria a imagem de que falamos que tu verias, mas o verdadeiro bem, pelo menos como ele me aparece – se é realmente assim ou não, não vale a pena sustentá-lo, mas que a sua visão é qualquer coisa nesse género, deve manter-se. Não achas?

– Sem dúvida.

– E também que a capacidade dialéctica é a única que pode revelá-lo a quem tiver prática das ciências que há pouco enumerámos, o que não é possível por outro processo?

– Também isso merece manter-se.

b – Esta afirmação – disse eu – ninguém no-la contestará, a de que este é um outro método, que tenta, em todos os casos, apreender, por processo científico relativo a cada objecto, a essência de cada um. As outras artes todas têm em vista as opiniões e gostos dos homens, ou foram criadas todas para a produção e composição, ou para cuidar dos produtos naturais e artificiais. Quanto às restantes, aquelas que dissemos que apreendem algo da essência, a geometria e suas afins, vemos que, quanto ao Ser, apenas têm sonhos,
c que lhes é impossível ter uma visão real, enquanto se servirem de hipóteses que não chegam a tocar-lhes, por não poderem justificá-las. Se se principiar por aquilo que não se sabe, e se o fim e as fases intermédias forem entretecidas de

incógnitas, que possibilidade haverá jamais de que esta concordância se torne numa ciência?

– Nenhuma – respondeu ele.

– Ora bem – prossegui –. O método da dialéctica é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro[20] em que está atolada e d
eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisámos. Demos-lhes por diversas vezes o nome de ciências, segundo o costume; porém, na verdade, precisavam de outra designação, mais clara do que a de opinião, mas mais obscura do que a de ciência – já a definimos como entendimento em qualquer ocasião anterior[21]; no entanto, a disputa não é, me parece, acerca do nome[22], quando temos de examinar questões de tal enver- e
gadura, como as que nos aguardam.

– Pois não, realmente.

– Mas simplesmente aquele que indica como se exprime com clareza a disposição de espírito < bastará?

– Bastará[23]. >

---

[20] A expressão é reminiscente da escatologia popular, segundo a qual as almas castigadas no além jaziam no Hades atoladas no lodo. Cf. supra, Livro II. 363d, e nota 9.

[21] Cf. supra, Livro VI. 511d-e.

[22] Diversos comentadores chamam a atenção para a importância deste passo – um dos que mostram como a terminologia filosófica não estava ainda fixada. «Os Antigos tinham perfeita consciência deste facto, embora os modernos intérpretes de Platão o esqueçam com demasiada frequência» – comenta ironicamente Adam *ad locum*.

[23] O texto, que é pouco satisfatório, tem sido emendado de diversas maneiras. Seguimos, como habitualmente, o de Burnet.

— Bastará pois — continuei eu — que, como anteriormente, chamemos ciência à primeira divisão[24], entendimento à segunda, fé à terceira, e suposição à quarta, e opinião às duas últimas, inteligência às duas primeiras, sendo a opinião relativa à mutabilidade, e a inteligência à essência. E, assim como a essência está para a mutabilidade, está a inteligência para a opinião, e como a inteligência está para a opinião, está a ciência para a fé e o entendimento para a suposição. Quanto à analogia das coisas em que se fundam estas distinções e à divisão em dois de cada uma delas, a da opinião e a do inteligível, deixemo-las ficar, ó Gláucon, para não nos enchermos de discussões muito mais intermináveis do que as que já tivemos. 534a

— Cá por mim sou do mesmo parecer em tudo, até onde sou capaz de te seguir. b

— Acaso também chamas dialéctico aquele que apreende a essência de cada coisa? E aquele que não a possui, negarás que quanto menos for capaz de prestar contas dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessa coisa?

— Pois que outra afirmação poderia fazer?

— Ora não é também da mesma maneira relativamente ao bem? Quem não for capaz de definir com palavras a ideia do bem, separando-a de todas as outras, e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objecções com um raciocínio infalível — não dirás que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contacto com alguma imagem, é pela c

[24] Retoma-se aqui o símile da linha (supra, VI. 509 seq.).

opinião, e não pela ciência que agarra nela, e que a sua vida actual a passa a sonhar e a dormir, pois, antes de despertar dela aqui, primeiro descerá ao Hades para lá cair num sono completo? d

— Por Zeus, tudo isso eu sustentarei afincadamente.

— Mas, se um dia tiveres de facto de educar na prática aquelas crianças que educas e instruis em palavras, não consentirás, segundo creio, que sejam como simples quantidades irracionais[25], se têm de governar a cidade e de ser senhores das altas instâncias.

— Claro que não.

— Estabelecerás então para eles a lei de que devem sobretudo aplicar-se à educação pela qual se tornarão capazes de interrogar e de responder da maneira mais sábia?

— Estabelecê-la-ei, juntamente contigo. e

— Achas então que a dialéctica se situa para nós lá no alto, como se fosse a cúpula das ciências, e que estará certo que não se coloque nenhuma outra forma do saber acima dela, mas que representa o fastígio do saber? 535a

— Acho que sim.

— Resta-te, agora, fazer a repartição pelas pessoas a quem destinaremos estes estudos, e de que maneira.

— É evidente.

— Lembras-te, da nossa primeira escolha dos chefes, quais é que nós seleccionámos?

— Como não havia de lembrar-me?

— De toda a maneira, quero que penses que devem ser essas naturezas que têm de se escolher; devem preferir-se os mais firmes e corajosos e, até onde for possível, os mais formosos; além disso, devem procurar-se não só os de carácter b

[25] Mais uma imagem tirada da matemática.

nobre e másculo, mas também as características naturais condizentes com o nosso esquema de educação.

— Quais são as características que determinas?

— Precisam, meu caro, de ter agudeza de espírito para o estudo e não ter dificuldade em aprender. É que as almas tomam-se muito mais do receio dos estudos aturados do que dos exercícios de ginástica. Efectivamente, o esforço que fazem é mais íntimo, uma vez que é só deles, e não partilhado pelo corpo.

— É verdade.

c — Tem de se procurar também a memória, a força e gosto pelo trabalho em todas as suas formas. Ou de que maneira pensas que ele consentiria em aguentar o esforço físico e levar a cabo tamanho estudo e exercícios?

— Ninguém quereria — respondeu ele —, a menos que tenha toda a espécie de dotes naturais.

— O certo é que o erro actual — prossegui eu — e a desvalorização que por esse motivo recaiu sobre a filosofia, como já antes referimos, provém de se ocuparem dela os que não estão à altura. Não deviam ser os bastardos a tratar dela, mas os filhos legítimos.

— Como assim?

d — Em primeiro lugar, quem empreende este estudo não deve claudicar no amor ao trabalho, sendo em metade das coisas esforçado, e na outra metade inactivo. Isso acontece, quando alguém tem gosto pela ginástica e pela caça, e faz de boa vontade todos os esforços físicos, mas não gosta de aprender, nem de escutar nem de investigar, antes detesta os esforços dessa espécie. Claudica também aquele cujo amor pelo trabalho tomou a direcção oposta.

— Falas verdade.

— Ora também quanto à verdade, não classificaremos, da mesma maneira, de estropiada, a alma que abomina a e
mentira voluntária, e dificilmente a suporta em si, e se indigna com a dos outros, mas aceita benevolamente a involuntária, e, quando acusada de nada saber, não se agasta, antes refocila despreocupada como um porco, no lamaçal da sua ignorância?

— Exactamente. 536a

— E em relação à temperança, à coragem e à grandeza de alma e a todas as partes da virtude, não se deve prestar menos atenção, em distinguir quem é bastardo e quem é legítimo. Pois, quando não se sabe reconhecer perfeitamente esses predicados, quer seja um particular, quer uma cidade, servem-se inconscientemente de coxos e bastardos para quaisquer desses serviços que apareçam, como amigos, no primeiro caso, como governantes, no segundo.

— É isso mesmo.

— Ora somos nós que temos de tomar precauções em relação a todos esses casos. Se formos buscar homens de boa b
constituição física e intelectual, para os educarmos nestes estudos e treinos, a própria justiça não terá nada a censurar-nos, e salvaremos a cidade e a constituição. Mas, se trouxermos para estas actividades pessoas sem valor, obteremos o efeito exactamente inverso, e despejaremos sobre a filosofia uma onda de ridículo ainda maior.

— Seria realmente uma vergonha — comentou ele.

— Absolutamente — disse eu —. Mas parece-me que eu mesmo, de momento, estou também a ser ridículo.

— Em quê?

— Esqueci que estávamos a brincar, e falei com demasiado zelo. É que, enquanto falava, pus os olhos na filosofia, e, ao vê-la indignamente enlameada, irritei-me, e parece-me

que, como se me tivesse encolerizado contra os responsáveis, proferi aquelas palavras com excessiva seriedade.

– Por Zeus que não, pelo menos, que eu ouvisse!

– Mas é-o para mim, que sou o orador. Não esqueçamos que, na nossa primeira selecção, escolhemos velhos, e
d que nesta eles não têm lugar. Pois não se deve acreditar no que diz Sólon[26], que se é capaz de aprender muita coisa enquanto se envelhece, pois ainda aprenderia menos que a correr[27]; porquanto os trabalhos grandes e múltiplos são todos para os jovens.

– Forçosamente.

– Portanto, desde crianças que devem aplicar-se à ciência do cálculo, da geometria e a todos os estudos que hão-de preceder o da dialéctica, fazendo que não sigam contrafeitos este plano de aprendizado.

– Que queres dizer?

e – Que quem é livre não deve aprender ciência alguma como uma escravatura. E que os esforços físicos, praticados à força, não causam mal algum ao corpo, ao passo que na alma não permanece nada que tenha entrado pela violência.

– É exacto.

– Por conseguinte, meu excelente amigo, não eduques
537a as crianças no estudo pela violência, mas a brincar, a fim de ficares mais habilitado a descobrir as tendências naturais de cada um.

– É lógico o que dizes.

---

[26] Alusão ao fr. 18, West de Sólon: «Envelheço aprendendo sempre muita coisa».

[27] Provavelmente, alusão a um provérbio, como supuseram Adam e outros, que significaria que é mais fácil a um velho correr do que aprender.

– Não te lembras que afirmámos que era preciso levar as crianças ao combate, para o observarem de cima dos cavalos, e que, se houvesse condições de segurança, se deviam aproximar e provar o sangue, como os cães?

– Lembro-me.

– Em todas estas ocasiões, trabalhos, estudos e receios, aquele que se mostrar sempre mais ágil, deves pô-lo num grupo à parte.

– Em que idade? – perguntou ele. b

– Na idade em que abandonam os exercícios gímnicos obrigatórios, porquanto nesse período de tempo, quer seja de dois, quer de três anos, é impossível fazer qualquer outra coisa. É que a fadiga e o sono são os inimigos do estudo. Ao mesmo tempo, esta é uma prova e não das menores, para saber quem é que brilha na ginástica.

– Como não o seria?

– Depois desse período, os que forem escolhidos, de entre os que completaram vinte anos, terão honras mais elevadas do que os outros, e apresentar-se-lhes-ão em conjunto os estudos feitos à mistura na infância, para verem o parentesco dos estudos uns com os outros e com a natureza do Ser. c

– Só esse aprendizado permanecerá solidamente naqueles em quem se fizer.

– É também a melhor prova para saber se uma natureza é dialéctica ou não, porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialéctico; quem o não for, não é.

– Concordo.

– Terás, portanto, de fazer esse exame, para saber quais dentre eles possuem tais qualidades em mais alto grau e d quais são sólidos nas ciências, sólidos na guerra e nas restantes exigências da lei; a esses, logo que completem os trinta anos, depois de os seleccionares dentre os já escolhidos,

deves elevá-los a maiores honrarias e observar, experimentando a sua capacidade dialéctica, quem é capaz, prescindindo dos olhos e dos outros sentidos, de caminhar em direcção ao próprio Ser pela verdade. E então é que é a ocasião de grandes precauções, meu amigo.

— Porquê?

e — Não reparaste até que ponto cresce o mal de que actualmente enferma a dialéctica?

— Qual?

— Está cheia de desordem.

— E muito.

— Achas então que é surpreendente o que eles experimentam, e não lhes perdoas?

— Perdoar? De que modo?

— Por exemplo — expliquei eu —, se uma criança adop-

538a tada fosse criada no meio de grandes riquezas numa família numerosa e importante, e entre muitos lisonjeadores, e se, ao chegar à idade viril, percebesse que não pertencia aos que se diziam seus pais, e não pudesse encontrar os que na verdade o tinham gerado, és capaz de adivinhar quais as suas disposições para com os lisonjeadores e os que o haviam adoptado, naquele tempo em que não sabia da adopção, e naquele em que teve conhecimento disso? Ou queres ouvir-me adivinhar?

— Quero — disse ele.

b — Adivinho então que ele honraria mais o pai e a mãe e os demais supostos familiares, do que os lisonjeadores, e que a sua indiferença seria menor, se algo necessitassem, e que seria menos mau para com eles, em actos e em palavras, que, nas coisas principais, lhes desobedeceria menos do que aos lisonjeadores, no período em que desconhecesse a verdade.

— É natural.

— Ora, quando se apercebesse da realidade, adivinho que afrouxaria nas honras e zelo para com os pais adoptivos, se fortaleceria para com os lisonjeadores, que lhes obedeceria de modo diferente do anterior, que passaria a viver à c
moda deles, convivendo abertamente com eles, e sem se importar para nada com aquele pai e os restantes supostos familiares, a não ser que fosse por natureza indulgente.

— Dizes tudo exactamente como havia de suceder. Mas em que é que esta metáfora se aplica aos que empreenderam o estudo da dialéctica?

— Da seguinte maneira: desde a infância que temos máximas acerca do justo e do honesto, nas quais fomos criados como se elas fossem nossos pais, obedecendo-lhes e honrando-as.

— Temos, sim.

— Ora há também outras prescrições opostas a estas d
que são aprazíveis, que lisonjeiam a alma e a atraem a si, mas que não convencem quem tiver algum senso. Mas honram as máximas paternas e é a elas que obedecem.

— Ora pois! Se se fizer a uma pessoa nessas condições esta pergunta: «Que é o honesto?», e, depois de ela responder o que ouviu ao legislador, a sua argumentação ficar confundida, e depois de ser refutada muitas vezes e em muitos pontos, for atirada para a opinião de que o honesto não é e
mais honesto do que o vergonhoso, e se com o justo, o bom e as qualidades que ela mais venerava se fizer da mesma maneira, depois disso, que atitude julgas que ela tomaria, em relação a elas, no que respeita a honra e obediência?

— É forçoso que não mais as honre nem lhes obedeça da mesma maneira.

— Logo, quando não tiver já essas máximas na conta de preciosas e familiares, como anteriormente, sem que descubra qual é a verdade, acaso é natural que se acolha a qual-
539a quer outro género de vida, que não seja o que o lisonjeia?

— Não é.

— Então de pessoa obediente à lei, que era, dará a impressão de se transformar num rebelde.

— Forçosamente.

— Logo são naturais os sentimentos que experimentam os que abordam a dialéctica nestas condições e, como há pouco disse, é digno de muita compreensão.

— E de comiseração.

— Ora, para que essa comiseração não recaia sobre os teus homens de trinta anos, não deves tomar todas as precauções quando empreendem o estudo da dialéctica?

— Todas, absolutamente.

b — Ora não será uma precaução segura, não os deixar tomar o gosto à dialéctica enquanto são novos? Calculo que não passa despercebido que os rapazes novos, quando pela primeira vez provam a dialéctica, se servem dela, como de um brinquedo, usando-a constantemente para contradizer, e, imitando os que os refutam, vão eles mesmos refutar outros, e sentem-se felizes como cachorrinhos, em derriçar e dilacerar a toda a hora com argumentos quem estiver perto deles.

— É espantoso como eles gostam!

— Ora depois de terem refutado muita gente, e, por sua
c vez, terem sido refutados por vários, caem rapidamente e em toda a força na situação de não acreditar em nada daquilo em que dantes acreditavam. E por este motivo, eles mesmos e tudo o que respeita à filosofia são caluniados perante os outros.

— Exactamente.

— Ao passo que quem é mais velho — prossegui eu — não quererá participar desta loucura, imitará o que quer discutir para indagar da verdade, de preferência àquele que se entretém a contradizer, pelo gosto de se divertir; ele mesmo será mais comedido e tornará a sua actividade mais honrada, d
em vez de mais desconsiderada.

— É isso mesmo.

— Ora não foi para nos precavermos disso o que anteriormente dissemos, que é às pessoas moderadas e firmes por natureza que se dará acesso à dialéctica, e não, como agora, a quem por acaso a abordar sem estar nada indicado para isso?

— Absolutamente.

— Para aprender a dialéctica, basta permanecer com continuidade e aplicação, sem fazer mais nada, por analogia com os exercícios de ginástica que diziam respeito ao corpo, o dobro dos anos daquele aprendizado?

— Queres dizer seis anos, ou quatro? e

— Vamos lá! Põe-lhe cinco! Depois disso, deves mandá-los descer novamente à tal caverna e forçá-los a exercer os comandos militares e quantos pertencem aos jovens, a fim de que não fiquem atrás dos outros, nem mesmo em experiência. E até nesses lugares têm de ser postos à prova, a ver 540a
se, solicitados em todos os sentidos, se mantêm firmes ou se deixam abalar.

— E, para isso, quanto tempo marcas?

— Quinze anos — disse eu —. Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e de toda a maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até ao limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as

coisas. Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mes-
b mos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário. Depois de terem ensinado continuamente outros assim, para serem como eles, e de os terem deixado como guardiões da cidade, na vez deles retirar-se-ão para habitar nas Ilhas dos Bem-Aventurados[28]. A cidade erigir-lhes-á monu-
c mentos e sacrifícios públicos, na qualidade de divindades, se a Pítia o autorizar[29]; caso contrário, de bem-aventurados e divinos.

— São uma formosura os governantes que tu modelaste, como se fosses um estatuário, ó Sócrates!

— E as governantes também, sem dúvida, ó Gláucon! Não vás julgar que o que eu disse se aplica mais aos homens do que às mulheres, a quantas dentre elas são dotadas de uma natureza capaz.

— Exacto, se na verdade tiverem tudo em comum com os homens, conforme a nossa análise.

d — Ora pois! Concordais que não são inteiramente utopias o que estivemos a dizer sobre a cidade e a constituição; que, embora difíceis, eram de algum modo possíveis, mas não de outra maneira que não seja a que dissemos, quando os governantes, um ou vários, forem filósofos verdadeiros, que desprezem as honrarias actuais, por as considerarem

[28] Sobre as Ilhas dos Bem-Aventurados, vide supra, nota 2.

[29] Ao oráculo de Delfos competia sancionar os novos cultos. Cf. supra, Livro IV. 427c e nota 15.

impróprias de um homem livre e destituídas de valor, mas, por outro lado, que atribuem a máxima importância à rectidão e às honrarias que dela derivam, e consideram o mais e
alto e o mais necessário dos bens a justiça, à qual servirão e farão prosperar, organizando assim a sua cidade?

— Como?

— Todos aqueles que tenham ultrapassado os dez anos, na cidade, a esses mandá-los-ão todos para os campos; toma- 541a
rão conta dos filhos deles, levando-os para longe dos costumes actuais, que os pais também têm, criá-los-ão segundo a sua maneira de ser e as suas leis, que são as que já analisámos. E assim, da maneira mais rápida e mais simples, se estabelecerá o Estado e a constituição que dizíamos, fazendo com que ele seja feliz e que o povo em que se encontrar valha muito mais.

— Mesmo muito — respondeu —. Como ele poderá realizar-se, se é que jamais se realizará, é coisa que me parece que explicaste muito bem, ó Sócrates. b

— Não será já bastante a nossa discussão acerca desta cidade e do homem semelhante a ela? Pois também é evidente de que maneira determinaremos que seja.

— É evidente — respondeu ele —. E, conforme a tua pergunta, parece-me que atingimos o termo da discussão.

LIVRO VIII

543a — Ora bem! Concordámos então, ó Gláucon, que, na cidade que quiser ser administrada na perfeição, haverá comunidade das mulheres, comunidade dos filhos e de toda a educação, e do mesmo modo comunidade de ocupações na guerra e na paz, e que dentre eles serão soberanos aqueles que mais se distinguiram na filosofia e na guerra.

— Concordámos — disse ele.

b — Além disso, assentámos em que os chefes, assim que forem nomeados, conduzirão e instalarão os soldados nas habitações que anteriormente referimos, que nada têm de próprio para ninguém, mas são comuns a todos. Além da espécie de moradas, chegámos também a acordo, se bem te lembras, sobre os bens que poderão ter.

— Decerto que me lembro que, em nosso entender, nenhum devia possuir nada do que actualmente têm os demais, mas que, como atletas, guerreiros e guardiões, receberão dos outros, como salário da sua guarda, a alimentação necessária para um ano, enquanto eles velam por si e por toda a cidade.

c — Dizes bem. Mas, uma vez que levámos a bom termo esta questão, vamos recordar em que ponto nos desviámos

do caminho para chegarmos aqui, a fim de voltarmos a seguir pelo mesmo.

— Não é difícil. De facto, depois de teres tratado da cidade em termos aproximadamente iguais aos presentes, dizias que terias na conta de boa uma cidade tal como a que
d nessa ocasião descrevias, bem como um homem que se lhe assemelhasse, apesar de, ao que parece, seres capaz de nos
544a falar de uma cidade e de um homem ainda mais belos. Mas, se esta cidade era perfeita, as outras, dizias tu, eram defeituosas. Das restantes formas de governo, afirmavas, se bem me recordo, que havia quatro espécies[1], sobre as quais valia a pena examinar e considerar os seus defeitos, bem como dos indivíduos semelhantes a elas, a fim de que, depois de os ter observado a todos e chegado a acordo sobre qual era o homem melhor, e qual o pior, possamos descortinar se o melhor é o mais feliz, e o pior o mais desgraçado, ou se é de outro modo. E, quando eu perguntava[2] quais eram essas
b quatro constituições a que te referias, nesse momento Polemarco e Adimanto interromperam-me, e assim é que tu encetaste essa discussão, e chegaste a este ponto.

— Estás perfeitamente lembrado.

— Então, tal como um pugilista, dá-me outra vez a mesma pega[3]. Eu faço-te a mesma pergunta, e tu tenta responder-me o que nessa altura te preparavas para me dizer.

— Se acaso eu for capaz.

— Ora pois — prosseguiu ele — eu cá por mim desejo saber quais são essas quatro formas de governo a que te referias.

[1] Supra, IV. 445c.

[2] Supra, V. 449a-b.

[3] Segundo esclarece o escoliasta, era costume, quando ambos os pugilistas caíam, regressarem à posição anterior, para continuarem o combate.

— Não será difícil saberes. Aquelas a que me refiro têm **c**
nome, a saber: a constituição, tão elogiada por muita gente, de Creta, e da Lacedemónia; a segunda, é também elogiada em segundo lugar, a chamada oligarquia, que é um estado repleto de males sem conta; a seguir vem aquela que lhe é oposta, a democracia; e a altaneira tirania, antagónica a todas estas, que é a quarta e última das enfermidades do Estado. Ou sabes de alguma outra forma de governo que se situe numa classe bem distinta? Pois as monarquias hereditárias **d**
ou adquiridas[4] e outras formas de governo da mesma espécie ficam mais ou menos entre umas e outras, e não se encontrarão menos entre os bárbaros do que entre os Gregos.

— Realmente diz-se que há muitas formas, e esquisitas.

— Sabes então que é forçoso que haja tantas espécies de caracteres de homens como de formas de governo? Ou julgas que elas nasceram do carvalho e da rocha[5], e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pen- **e**
dem?

— Não poderiam ter outra origem que não fosse essa.

— Portanto, se as formas de governo são cinco, também as formas de alma entre os particulares serão cinco.

— Sem dúvida.

— Ora nós já analisámos o que corresponde à aristocracia que, com razão proclamámos bom e justo.

— Analisámos. **545a**

[4] Era o caso de Cartago.

[5] Expressão proverbial que já vinha na *Odisseia* XIX. 162-163:

Mas diz-me qual a tua raça, de onde ela vem;
pois não derivas do lendário carvalho, nem da rocha.

— Acaso depois deste deveremos percorrer os inferiores, o que gosta de vencer e de ser honrado, de acordo com a constituição da Lacedemónia, e bem assim o oligárquico, o democrático e o tirano, para, depois de termos verificado qual era mais injusto, o opormos ao mais justo, e termos um conspecto exacto de como a justiça sem mistura se comporta perante a injustiça pura, no que concerne à felicidade e desventura do indivíduo, a fim de procurarmos a injustiça, b se nos deixarmos persuadir por Trasímaco, ou a justiça, se seguirmos o argumento que agora estamos a desenvolver?

— É assim mesmo que devemos fazer.

— Ora, tal como principiámos por examinar os costumes dos Estados antes dos dos particulares, por entendermos que era mais claro assim, também agora devemos analisar primeiro a constituição dominada pelo gosto das honrarias [6] — já que não disponho de outra designação corrente, terá de se lhe chamar timocracia ou timarquia — e em face desta observaremos o homem da mesma qualidade; em seguida, a c oligarquia e o homem oligárquico; depois, lançaremos o olhar para a democracia e contemplaremos o homem democrático; em quarto lugar, chegaremos junto do Estado tirânico, e para ele olharemos, observando, por sua vez, a alma do tirano; e procuraremos ser bons juízes da questão que nos propusemos.

— Certamente que uma revisão e um juízo assim formulado será lógico.

— Vamos lá então tentar dizer de que maneira a timocracia se originou da aristocracia. É simples de ver que toda

[6] O composto grego que assim traduzimos, φιλότιμος, tem, como segundo elemento, • mesmo radical que figura em «timocracia» e «timarquia», que vêm a seguir, e que significa "honra".

a constituição muda por virtude daquele mesmo que detém d o poder, quando a sedição se origina no seu seio. E que, quando está de acordo consigo mesma, por pequena que seja, é impossível abalá-la?

— Assim é.

— Nesse caso, ó Gláucon, como é que a nossa cidade será abalada e por que lado é que os guardiões e chefes ficarão divididos uns contra os outros e contra si mesmos? Ou queres que, tal como Homero, dirijamos uma prece às Musas para que nos digam como é que principiou a contenda [7], e e que digamos que falam no altissonante estilo trágico, como se fosse realmente a sério, quando é apenas a brincar e gracejar connosco, como se fôssemos crianças?

— Como?

— Mais ou menos assim. É difícil abalar um Estado 546a • constituído deste modo. Todavia, como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como essa permanecerá para sempre, mas há-de dissolver-se. A sua dissolução será do seguinte modo: não só para as plantas da terra, mas também para os animais que sobre ela vivem, há períodos de fecundidade e de esterilidade de alma e de corpo, quando uma revolução completa fecha para cada espécie os limites dos seus círculos, que são curtos para os que têm a vida breve, e longos para os que a têm dilatada. Ora, quanto à fecundidade e esterilidade da vossa raça [8], os que educastes b para serem chefes da cidade, por mais sábios que sejam, não

[7] Alusão à pergunta retórica do começo da *Ilíada* (I. 8):

Quem dentre os deuses os impeliu à discórdia?

[8] São as Musas que falam.

conseguirão nada pelo seu poder de observação e de cálculo, mas deixarão escapar essas ocasiões, e gerarão filhos quando não devem. Para a raça divina, há um período delimitado por um número perfeito; para a humana, o número é o primeiro[9] em que a multiplicação das raízes pelos quadrados, abrangendo três dimensões e quatro limites[10], de elementos que causam a igualdade e a desigualdade, o desenvolvimento e a atrofia, torna todas as coisas acessíveis e
c susceptíveis de serem expressas uma em relação a outra. Desses[11], quatro e três aliados a cinco, dão duas harmonias[12] quando multiplicados por três, uma igual um número igual de vezes, e cem vezes cem, ao passo que a outra é em parte da mesma extensão, em parte mais longa: de um lado, de cem quadrados das diagonais racionais de cinco, menos um em cada, ou de cem quadrados de diagonais irracionais, menos dois; por outro lado, de cem cubos de três. É todo este número geométrico que é senhor dos nascimentos melho-
d res ou piores. Quando, pelo facto de os ignorarem, os nossos guardiões juntarem as noivas aos noivos fora da ocasião própria, as crianças que nascerem não serão bem constituídas nem afortunadas. Dentre essas crianças, os seus antecessores porão as melhores à frente do governo; mesmo assim, como são indignos disso, quando tiverem alcançado o poder

[9] O primeiro a seguir à unidade.

[10] Na interpretação deste complexo passo, seguimos as equivalências de Adam.

[11] Refere-se à «igualdade e desigualdade, desenvolvimento e atrofia».

[12] «O quadrado e o rectângulo podem ser considerados como «harmonias», porque neles, como no número 216 supra, todas as coisas são acessíveis e susceptíveis de serem expressas uma em relação a outra» (Adam, *ad locum*).

que pertencia aos pais, começarão logo a não cuidar de nós, apesar de serem guardiões, tendo em menor apreço do que se deve a arte das Musas, e depois a ginástica, de onde resultará que os nossos jovens ficarão menos cultos. Dentre eles serão investidos os chefes que não têm espírito para guar-
e dião, nem para discernir as raças de Hesíodo[13], nem a de
547a ouro, de prata, de bronze e de ferro que haverá no meio de vós. Misturando-se o ferro com a prata, e o bronze com o ouro, surgirá uma desigualdade e anomalia desarmónica, que, uma vez constituídas, onde quer que apareçam, produzem sempre a guerra e o ódio. É desta geração que devemos dizer que surge a discórdia, onde quer que apareça.

— E nós diremos que as Musas falaram bem.

— Força é que o façam, já que são Musas.

— Ora pois! A seguir a isto que dizem as Musas?
b

— Quando surge a discórdia, ambas essas raças, a de ferro e a de bronze, voltam-se para o lucro, posse de terras e casas, ouro e prata; por sua vez, a raça de ouro e a de prata, como não são carecidas, mas dotadas por natureza da verdadeira riqueza que é a das almas, conduzem à virtude e à antiga constituição. Depois de exercerem violências e lutarem umas com as outras, chegam a um acordo, de dividirem e se
c apropriarem da terra e das casas, e aqueles por quem antes velavam como pessoas livres, amigas e que os mantinham, a esses escravizam-nos então, tornando-os periecos e servos, e cuidando eles mesmos de lutar e de os vigiar[14].

— Parece-me que é aí que se origina essa mudança.

[13] Cf. supra, III. 415a-c.

[14] Como nota Adam, trata-se do cuidado de vigiar os periecos e os servos *sensu inimico*. O retrato da timocracia tem como modelo Esparta, mais a do séc. V do que a do IV a.C.

— Ora esta forma de governo não estará a meio caminho entre a aristocracia e a oligarquia?

— Absolutamente.

— É assim, pois, que mudará! Mas, uma vez alterada, como ficará? Não é evidente que numas coisas imitará a forma de governo anterior, e noutras a oligarquia, uma vez que está no meio, mas além disso terá algo de específico?

— É assim.

— Pela veneração pelos chefes, pela aversão da classe dos guerreiros pela agricultura, artes manuais e restantes formas de obter lucro, pela realização de refeições em comum e pela preocupação com a ginástica e o treino de guerra, por todas estas características, acaso não imitará a forma de governo anterior?

— Imita.

— E pelo receio em elevar os sábios às magistraturas, uma vez que já não dispõe de homens simples e inquebrantáveis desse estofo, mas sim de ânimos dúbios, a tendência para os espíritos exaltados e simples, nascidos mais para a guerra do que para a paz, o apreço pelos dolos e expedientes que lhes são próprios, o passar sempre o tempo em combate, não serão, nas suas linhas gerais, os seus caracteres específicos?

— São.

— Homens dessa espécie serão cobiçosos de riquezas como os que vivem no regime oligárquico, adoradores apaixonados do ouro e da prata, a ocultas, pois são possuidores de celeiros e de terrenos particulares, onde os colocam para os manterem escondidos, e bem assim de casas que os abriguem de todos os lados, verdadeiros ninhos privados, dentro dos quais desbaratarão grandes somas com mulheres e com quem mais lhes apetecer.

— É inteiramente verdade.

— Portanto, serão avaros das suas riquezas, uma vez que lhes prestam culto e não estão na sua posse pública, e gastadores das alheias, para satisfação dos seus desejos, colhendo-lhes furtivamente o prazer. Fogem da lei como as crianças do pai, porque foram educados, não pela persuasão, mas pela violência, devido a terem descurado a verdadeira Musa, a da dialéctica e da filosofia, e a terem tributado maior veneração à ginástica do que à música.

— A forma de governo a que te referes é uma mistura completa, de bem e de mal.

— É uma mistura, efectivamente — disse eu —. Mas há uma característica evidente, devido a ser governada por um exaltado, que é a ambição e o gosto das honrarias.

— Em alto grau! — exclamou ele.

— Este governo tem, portanto, uma origem e características deste género. Esbocei o seu traçado, sem o pormenorizar completamente, por ser bastante para distinguirmos, por esse esboço, o homem mais justo e o mais injusto, e porque seria um trabalho insano, pela sua extensão, analisar todas as formas de governo e todos os costumes, sem nada omitir.

— Com razão.

— Ora então qual é o homem correspondente a esta forma de governo? Como é que surgiu e que qualidades tem?

— Julgo eu que é algo de semelhante a Gláucon que aqui está, pelo que toca ao desejo de se evidenciar.

— Talvez, sob esse aspecto. Mas parece-me que não lhe corresponde no que vou dizer.

— Em quê?

— Tem de ser forçosamente mais confiante e mais avesso às Musas; embora dado a ouvir discursos, nada tem de

549a orador. Tal pessoa será intratável para os escravos, sem os desprezar, como faz quem teve uma educação suficiente; é cordial para com os homens livres, altamente subserviente para com os chefes, amigo do poder e das honrarias, sem se julgar merecedor do poder, devido à sua eloquência ou a qualquer outro predicado, mas em atenção aos seus feitos guerreiros e ao seu saber militar, apreciador da ginástica e da caça.

— É esse, com efeito, o carácter pertencente a essa forma de governo.

— Uma pessoa assim poderá desprezar as riquezas,
b em novo; mas, à medida que for ficando mais velho, cada vez as apreciará mais, pelo facto de participar da natureza do avarento e de a sua virtude não ser pura, por estar privado do melhor guardião.

— De qual? — perguntou Adimanto.

— Da razão misturada com a música — respondi — que é a única defensora da virtude durante a vida na pessoa que ela habita.

— Dizes bem.

— É assim o jovem timocrata, que a tal forma de governo se assemelha.

c — Absolutamente.

— Ora é mais ou menos assim a sua origem: por vezes é o filho ainda novo de um pai que é homem de bem e que habita numa cidade que não é bem governada, que evita as honrarias, os cargos e os processos e toda a agitação desse género, e que deseja diminuir-se de modo a não ter questões...

— De que maneira é que ele se forma?

— Sempre que escuta, em primeiro lugar, a mãe, que se agasta pelo facto de o marido não ter lugar entre os gover-

nantes[15], e que, por esse motivo, se sente diminuída entre as outras mulheres; além disso, vê que ele não se esforça grand- d demente por possuir bens, que não luta nem insulta, particularmente nos tribunais, ou em público, mas suporta com indiferença todas essas situações, e sente a toda a hora que só pensa nele, e não a considera a ela nem muito nem pouco. Irritada com tudo isto, afirma que o pai dele não é um homem, mas que é bonacheirão em demasia, e outras cantilenas da mesma espécie, que as mulheres costumam trau- e tear a este propósito.

— Essas e outras que tais dizem elas em larga escala.

— Ora tu sabes que também os criados dessas pessoas, que parecem estimá-las, por vezes fazem a ocultas considerações dessa ordem perante os filhos e, se vêem alguém que deve dinheiro sem que o pai lhe mova um processo, ou que tenha cometido qualquer outra injustiça para com ele, exortam-no a que, quando for grande, castigue todos os homens nessas condições, e a que seja mais homem do que o pai. 550a Quando sai de casa, ouve e vê coisas do mesmo género, e que aqueles que só tratam do que lhes pertence são apelidados de tolos e tidos em pequena conta, ao passo que os que não tratam do que lhes diz respeito são honrados e elogiados. Então, o jovem que ouve e vê todas estas coisas e, por outro lado, ouve os argumentos do pai, e vê as actividades dele mais de perto, e as compara com as dos outros, é arrastado por cada uma das partes, pela do pai, que reage e faz crescer a parte racional da sua alma, e pela dos outros, que b apelam para desejos e paixões. Como não é mau homem

[15] Alguns comentadores, como Muller e Adam, adivinham por trás desta descrição tão bem observada o modelo das relações entre Sócrates e Xantipa.

por natureza, mas teve más companhias e é puxado por ambas essas forças, vai para o meio delas, e entrega o domínio da sua pessoa à parte intermédia, que é ambiciosa e exaltada, tornando-se um homem orgulhoso e amigo de honrarias.

— Acho que deste uma explicação completa acerca da formação desse carácter.

c — Temos, portanto, a segunda forma de governo e o segundo homem.

— Temos.

— Depois disto, não diremos as palavras de Ésquilo «vamos a outro homem, postado noutra cidade» [16], ou vamos antes primeiro ao Estado, de acordo com os nossos pressupostos?

— Absolutamente.

— A forma de governo a seguir a esta seria a oligarquia, segundo julgo.

— Que forma de governo entendes por oligarquia?

— A forma baseada no recenseamento da propriedade,

d em que os ricos são soberanos e os pobres não participam do governo.

— Compreendo.

— Não devemos dizer primeiro como é que se passa da timarquia à oligarquia?

— Devemos.

---

[16] Alusão jocosa à descrição dos sete sitiantes e seus opositores, na tragédia *Os Sete contra Tebas*, na qual se juntam elementos do verso 451:

Diz agora outro a quem coubesse em sorte outra porta

e do verso 570:

Postado em frente às Portas Homoloidas.

— Aliás, até para um cego é evidente como se dá essa passagem.

— Como?

— Aquele tesouro que cada um tem cheio de ouro deita a perder um governo desses. Em primeiro lugar, descobrem gastos para fazerem, e para esse fim desviam as leis, desobedecendo-lhes, eles e as mulheres.

— É natural.

— Depois, parece-me, cada um vê o que faz o outro, **e** enche-se de emulação e acaba por tornar igual a si a maioria deles.

— É natural.

— A partir daí, por conseguinte, prosseguem cada vez mais no caminho das riquezas, e, quanto mais preciosas as julgam, menos valor atribuem à virtude. Ou não é certo que a virtude difere da riqueza tal como se elas se inclinassem sempre em direcções opostas, quando cada uma se coloca num prato da balança?

— Absolutamente.

— Logo, quando numa cidade se honra a riqueza e os **551a** ricos, a virtude e os bons são menos considerados.

— É evidente.

— Mas busca-se o que é sempre honrado, e descura-se o que não é.

— É isso.

— Portanto, em vez de ambiciosos e desejosos de honrarias, acabam por se tornarem avarentos e apreciadores de dinheiro, e louvam e admiram quem é rico e elevam-no ao poder, ao passo que ao pobre, desprezam-no.

— Inteiramente.

— Então promulgam uma lei que demarca os limites da constituição oligárquica de acordo com a abundância de **b**

bens maior, quando a oligarquia é mais forte, menor, se é mais fraca – proclamando que não têm acesso aos comandos aqueles cuja fortuna não atingir o censo prescrito; e isso conseguem-no pela força armada, ou então, mesmo antes de chegar a esse ponto, implantam esse governo pelo medo. Ou não é assim?

– É, pois.

– Esta constituição é, portanto, mais ou menos assim.

– É. Mas qual é o teor dessa forma de governo? E que
c espécie de defeitos é que lhe assacamos?

– O primeiro é essa limitação. Repara, efectivamente, se fizéssemos alguém piloto de navios com base na tributação, e que não se admitisse um pobre, ainda que tivesse mais capacidade para governar o navio...

– Perigosa navegação é essa.

– E não seria assim com qualquer outro posto de comando?

– Por mim, é o que penso.

– Excepto o do Estado? Ou esse também?

– Sim, e muito, tanto mais que é o lugar de comando mais difícil e mais elevado.

d – Aqui temos, pois, um defeito que possuirá a oligarquia.

– Assim parece.

– Pois então! E agora este é menor do que o anterior?

– Qual?

– E que um Estado desses não é um só, mas dois, forçosamente: o dos pobres e o dos ricos, que habitam no mesmo lugar, e estão sempre a conspirar uns contra os outros.

– Por Zeus, que este defeito não é menor!

– Mas realmente, também não é bem eles serem, com toda a probabilidade, incapazes de combater, devido a forçarem-nos a armar a maioria, e a temê-la mais do que o inimigo, ou, se o não fizerem, a deixar transparecer no próprio campo de batalha, como são realmente oligarcas[17] e, ao mesmo tempo, não quererem contribuir para as despesas de guerra, dada a sua avareza.

e

– Não está bem.

– E agora? Aquilo que há muito censurámos, de se dispersarem em múltiplas actividades, a agricultura, o comércio, a guerra, todos, ao mesmo tempo no mesmo Estado, acaso te parece estar certo?

552a

– Nada disso.

– Vê lá então se, de todos os males, o maior não é aquele que vou enunciar, e que a oligarquia é a primeira a contrair.

– Qual deles?

– A possibilidade de vender todos os seus bens e de adquirir os de outrem, e de, depois de os alienar, se habitar na cidade, sem se tomar parte em nenhuma das suas actividades, sem ser comerciante, nem artífice, cavaleiro ou hoplita, mas etiquetado como pobre e indigente.

– Nisso a oligarquia é a primeira a incorrer.

b

– Certamente que tal situação não encontra impedimento numa oligarquia. Se assim não fosse, não haveria quem fosse rico em excesso, nem completamente privado de recursos.

– Exactamente.

– Repara, pois, no seguinte: quando uma pessoa nessas condições, no tempo em que era rica, gastava a sua fortuna, acaso era então mais útil à cidade, relativamente às actividades que referimos? Ou parecia pertencer ao número dos

[17] No sentido etimológico deste composto, ou seja, «que comandam a poucos».

governantes, quando na verdade não era chefe nem servidor do Estado, mas dissipador dos seus haveres?

c — Era isso. Parecia, mas não era mais do que um dissipador.

— Queres então que proclamemos que, tal como o zângão nasce num favo para desgraça da colmeia, assim o homem dessa espécie é o zângão que aparece numa casa, para desgraça do Estado?

— Precisamente, Sócrates.

— Ora o deus não fez nascer, ó Adimanto, os zângãos alados todos sem ferrão, ao passo que, dos que andam pelo chão, uns são desprovidos de ferrão, outros têm-no, e temível? E que, à classe dos sem-ferrão, pertençam os que, na sua velhice, morrem na indigência, enquanto dos que o pos-

d suem, são todos daqueles que vêm a merecer o apodo de malfeitores?

— É verdade.

— É evidente, portanto, que, na cidade em que vires mendigos, em tal lugar, se acoitarão ladrões, carteiristas, salteadores de templos e autores de malfeitorias dessa espécie.

— É evidente.

— Ora pois! Não se vêem mendigos nos Estados oligárquicos?

— Quase todos, excepto os governantes.

e — Não havemos então de supor que haverá entre eles muitos malfeitores com ferrões, que os poderes dominam deliberadamente pela força?

— Havemos, sim.

— Acaso diremos que é devido à ignorância, à educação defeituosa e à forma da constituição que surgem aí pessoas de tal jaez?

— Diremos.

— Logo, seria assim um Estado oligárquico, com estes defeitos, ou talvez ainda mais.

— Provavelmente.

— Já tratámos de delinear esta forma de governo, a que 553a chamam oligarquia, cujo poder depende da avaliação das propriedades. Seguidamente, vejamos o homem que se lhe assemelha, como se forma, e qual o seu carácter.

— Perfeitamente.

— Acaso não será sobretudo da seguinte maneira que se transforma de timocrata em oligárquico?

— Qual?

— Quando um timocrata tem um filho, a princípio este sente emulação pelo pai e segue as suas pisadas; depois vê que ele embate de súbito contra o Estado, como se fosse um b escolho, e que, após ter prodigalizado tanto os seus bens como a si próprio, ou na qualidade de general em campanha, ou de posse de qualquer outro elevado posto, o levaram ao tribunal delatores, e é condenado à morte ou exilado, privado dos seus direitos e de toda a sua fortuna.

— É natural.

— Ao ver isto, meu amigo, e ao sofrer com esses acontecimentos e depois de perder os seus haveres, atemoriza-se e atira logo, de cabeça para baixo, do trono em que as tinha na sua alma, a ambição e a soberba; humilhado pela pobre- c za, volta-se para o negócio, e, poupando e trabalhando penosa e paulatinamente, reúne um pecúlio. Não achas que uma pessoa assim sentará então no trono da sua alma o espírito de ambição e de avareza, fará dele o grande rei e o cingirá com a tiara, braceletes e cimitarras[18]?

— Pois claro que sim!

[18] Nota-se, nesta alegoria, o modelo da corte persa.

d — Quanto ao espírito da razão e ao da coragem, julgo eu, senta-os no chão ao lado daquele rei, de um lado e de outro, como escravos, sem os deixar calcular nem observar outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, nem admirar e pagar nada que não seja a riqueza e os ricos, e a não ambicionar outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza.

— Não há outro caminho assim rápido e seguro para transformar um jovem ambicioso num avarento.

e — Acaso esse jovem é um oligárquico?

— Esta transformação é, sem dúvida, a de um homem semelhante à forma de governo da qual se originou a oligarquia.

— Vejamos então se será semelhante a ela.

554a — Vejamos.

— Acaso não se parecerá com ela, antes de mais, na importância máxima que confere às riquezas?

— Pois não!

— Além disso, em ter um espírito económico e operoso, que se limita a satisfazer as suas necessidades prementes, sem proporcionar quaisquer outros gastos, escravizando os restantes desejos como vaidades.

— Exactamente.

— Homem sórdido, que de tudo faz dinheiro, só sabe
b entesourar — é o género que a multidão elogia. Não seria ele o que se assemelha a esta forma de governo?

— A mim, pelo menos, é o que me parece: na cidade, como no homem desta espécie, é a riqueza que mais é honrada.

— É que, segundo julgo — disse eu — esse homem nunca recebeu instrução.

— Julgo que não — confirmou —. Caso contrário, não teria tomado um cego para chefe do coro[19] e não lhe tributaria as maiores honras.

— Bem. Repara então no seguinte: não diremos que surgiram nele, devido à sua falta de instrução, desejos do tipo dos zângãos, uns que o levam a mendigar, outros a pra- c
ticar o mal, dominados à força pelos restantes cuidados?

— Sem dúvida.

— Sabes, por conseguinte, para onde deves olhar, para descobrires os malefícios desses desejos?

— Para onde?

— Para a tutela de órfãos e qualquer outro encargo desta espécie que lhes incumba, em que tenham largas possibilidades de cometer injustiças.

— É verdade.

— Acaso não se torna evidente, por este exemplo, que nos outros contratos, em que ganha boa fama por parecer justo, devido a uma espécie de virtuoso autodomínio, repri- d
me outros desejos maus que tem, não por os convencer que não é melhor segui-los, nem por os suavizar com argumentos, mas devido à necessidade e ao medo, porque treme pelo resto da sua fortuna?

— Absolutamente.

— Mas, por Zeus, meu amigo! Descobrirás, na maioria deles, que, quando se trata de gastar bens alheios, possuem os desejos naturais aos zângãos.

— Em larga escala.

[19] Os desejos são comparados aos componentes do coro de uma tragédia, cujo corifeu é a riqueza (*Ploutos*), deus que, pelo menos desde o séc. v a.C., os Gregos representavam como sendo cego.

— Um homem assim não será isento de discussões no seu íntimo, uma vez que não é um só, mas duplo; porém,
e a maior parte das vezes, os desejos melhores subjugarão os piores.

— Assim é.

— Por esse motivo, penso que um homem desses terá um aspecto mais decente do que a maioria; mas a verdadeira virtude, de uma alma em paz e harmonia consigo mesmo, fugirá para longe dele.

— Parece-me que sim.

— Além disso, este homem poupado será um fraco an-
555a tagonista na cidade, em qualquer vitória particular ou distinção honorífica[20], por não querer gastar dinheiro só pela fama e por competições dessa espécie, com medo de despertar os desejos dissipadores e de os chamar em seu auxílio para combaterem com ele e se esforçarem por vencer. Como, à maneira oligárquica, luta com parcas forças, é derrotado a maior parte das vezes, mas mantém a sua riqueza.

— Exactamente.

— Então ainda duvidaremos que este homem poupado
b e negociante foi feito pelo modelo do Estado oligárquico, devido à sua semelhança?

— De modo nenhum.

— Em seguida, temos de examinar a democracia, ao que parece, qual a forma como se origina, o seu carácter, a fim de que, depois de conhecermos a maneira de ser do homem dessa espécie, o citemos em juízo.

— Pelo menos, seguiremos o mesmo processo.

[20] Os cidadãos ricos atenienses prezavam-se de oferecer coros para as festas da cidade (a chamada *liturgia*) e orgulhavam-se de vencer nas competições.

— Acaso não se muda da oligarquia para a democracia do seguinte modo, devido à cobiça do bem que se nos propõe, o de se querer ser o mais rico possível?

— Como assim?

— É que, parece-me, os que estão no poder nesse regi- **c**
me, como estão lá devido aos seus muitos haveres, não querem impedir por meio duma lei que os jovens fiquem impunes, para não lhes ser lícito dissipar os seus bens e perdê-los, a fim de adquirirem as suas propriedades e lhes emprestarem a juros, tornando-se mais ricos e mais considerados.

— É isso, acima de tudo.

— Acaso não é desde já evidente na cidade que prestar culto à riqueza, e ao mesmo tempo ser possuidor de tempe-
rança suficiente, é impossível entre os cidadãos, mas é forço- **d**
so renunciar a uma coisa ou a outra?

— É bem evidente.

— É assim que, nas oligarquias, descurando e consentindo na libertinagem, algumas vezes reduziram à penúria homens de estofo não destituído de nobreza.

— Exacto.

— Ora esses são, julgo eu, os que ficam na cidade, providos de ferrão e armados, uns com dívidas, outros desonrados, alguns ainda a serem uma e outra coisa, cheios de ódio, a tramar contra os que adquiriram os seus bens e contra os demais, tomados da fúria da revolução. **e**

— É isso.

— Ora esses usurários de cabeça baixa, sem parecer vê-
-los, ferem com o seu dinheiro, injectando-lho, quem se lhes submeter dentre os restantes, e, multiplicando vezes sem conta os filhos nascidos desse pai, fazem pulular os zângãos **556a**
e os mendigos na cidade.

— Como não hão-de pulular?

– Seja como for – disse eu –, não estão dispostos a extinguir esta espécie de maldade, quando começa a querer ficar em chamas, por aquele processo de impedir que se disponha dos bens como se quiser, ou por este, de resolver esta situação por meio de uma outra lei.

– Por qual?

– Por uma que fosse a melhor alternativa da primeira,
b e que forçasse os cidadãos a preocupar-se com a virtude. Efectivamente, se se estabelecesse que os contratos voluntários, na maior parte dos casos, se fizessem à conta do próprio, os cidadãos transaccionariam com menos falta de vergonha, e haveria entre eles um número menor daqueles males de que há momentos falámos.

– Absolutamente.

– Ora a verdade é que agora, por todos estes motivos, os governantes colocam os governados da cidade nesta situação. Eles mesmos e os seus – acaso os jovens não levam
c uma vida de dissipação, inactivos quer física quer espiritualmente, e não são moles para resistir ao prazer e ao desgosto, e ainda por cima preguiçosos?

– Sem dúvida.

– E os próprios pais, que de nada querem saber, senão do dinheiro, também não se preocupam mais com a virtude do que os pobres?

– Efectivamente, não.

– Com tal preparação, quando se encontram a par uns dos outros, governantes ou governados, ou nas viagens, ou em quaisquer outras funções comuns, como uma embaixada, expedição militar, em que são companheiros de navegação ou de campanha, ou quando se observam uns aos outros
d no meio dos próprios perigos, nessa altura, os pobres não são de modo algum desprezados pelos ricos, mas muitas

vezes um homem pobre, emaciado, tostado pelo Sol, postado no combate ao lado de um rico, criado à sombra, possuidor de superabundantes carnes, se o vir com dificuldade em respirar e cheio de embaraços, acaso não te parece que ele pensará que é devido à cobardia deles que tais pessoas prosperam, e, quando se encontram a sós, proclamarão uns para os outros: «Estes homens estão à nossa mercê, pois que nada **e**
valem»?

– Sei perfeitamente que é assim que eles fazem.

– Da mesma maneira que um corpo enfermiço lhe basta levar um pequeno impulso externo para ficar doente, e por vezes, mesmo sem causa exterior, entra em luta consigo mesmo, assim um Estado que se encontra na mesma situação, por qualquer pretexto, vindo atacantes de fora ajudar a cada um dos partidos, um do Estado oligárquico, outro do democrático[21], adoece e entra na guerra civil; por vezes, até a revolta surge sem auxílio do exterior.

– E com grande violência. **557a**

– Ora a democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte.

– É essa, efectivamente, a maneira como se estabelece a democracia, quer pelas armas, quer pelo medo do outro partido, o que foge.

– Então de que maneira é que esses exercem a administração? E de que espécie é tal forma de governo? É evi- **b**
dente que um homem dessa qualidade nos aparecerá como homem democrático.

[21] O facto verificava-se com frequência nas revoluções gregas.

— É evidente.

— Pois não serão em primeiro lugar pessoas livres, e a cidade não estará cheia da liberdade e do direito de falar, e não haverá licença de aí fazer o que se quiser?

— É o que se diz, pelo menos.

— Mas onde houver tal licença, é evidente que aí cada um poderá dar à sua própria vida a organização que quiser, aquela que lhe aprouver.

— É evidente.

c — É nessa forma de governo que, segundo julgo, se encontram homens de espécies mais variadas.

— Como não havia de ser?

— Tal constituição é muito capaz de ser a mais bela das constituições. Tal como um manto de muitas cores, matizado com toda a espécie de tonalidades, também ela, matizada com toda a espécie de caracteres, apresentará o mais formoso aspecto. E talvez que, embevecidas pela variedade do colorido, tal como as crianças e as mulheres, muitas pessoas julguem esta forma de governo a mais bela.

— É muito provável.

d — Ora aí está, meu caro, o lugar adequado para aí procurar uma constituição.

— Porquê?

— Porque dispõe de toda a espécie de constituições, devido à liberdade, e dá a impressão de que quem quiser estabelecer uma cidade, como há pouco fazíamos, necessita de se dirigir a uma democracia, para escolher a modalidade que lhe aprouver, como se chegasse a uma feira de constituições e pusesse em prática aquela que tivesse seleccionado.

e — Realmente, talvez não lhe faltassem modelos.

— Mas o facto de não haver necessidade alguma de mandar neste Estado, ainda que se seja capaz de o fazer,

nem de se ser mandado, se não se quiser, nem de combater, quando os outros combatem, nem de estar em paz, quando os outros estão, se não se desejar a paz; nem, além disso, ainda que alguma lei impeça que se seja governante ou juiz, se deixe de governar e de julgar, se tal aprouver — acaso tal 558a situação não é, para já, divina e deliciosa?

— Talvez o seja para já.

— Pois então! E a cordura de alguns dos que foram julgados acaso não é um mimo? Ou ainda não viste um Estado destes, quando as pessoas foram condenadas à morte ou ao exílio, como não deixam de permanecer e de deambular em público, vagueando como espíritos [22], como se ninguém se preocupasse com isso nem os visse?

— Vi, e muitas.

— Mas a consideração e ausência de qualquer espécie b de exigência, em ninharias, e desprezo por princípios que enumerámos com veneração, quando construímos a cidade, como aquele segundo o qual, a não ser que se tivesse uma natureza extraordinária, nunca uma pessoa poderia tornar-se um homem de bem, se logo, desde a infância, não brincasse no meio de coisas belas e não se dedicasse a todas as actividades dessa qualidade — com que arrogância ela calca tudo aos pés, sem querer saber para nada da preparação com que se vai para a carreira política, mas só presta honras a quem proclamar simplesmente que é amigo do povo! c

[22] A palavra do original é ἥρως, cujo significado neste passo tem dado lugar a muita controvérsia. Em nosso entender, deverá aproximar-se do fragmento de Ásio (séc. VII-VI a.C.) citado por Ateneio III. 125d, em que se alude a um herói que aparece como um fantasma no meio de umas bodas, e ser, portanto, um vestígio da crença nos espíritos, que se pode encontrar no povo grego como em qualquer outro.

— Coisa nobre, não há dúvida!

— Estas, e outras gémeas destas, são as vantagens da democracia; é, ao que parece, uma forma de governo aprazível, anárquica, variegada, e que reparte a sua igualdade do mesmo modo pelo que é igual e pelo que é desigual.

— É bem conhecido isso que estás a dizer.

— Repara então — prossegui eu —, como é o indivíduo que lhe corresponde. Ou deveremos examinar primeiro, tal como vimos para a constituição, de que maneira se origina?

— Devemos.

— Acaso não será como segue? Suponhamos que esse
d tal homem poupado e oligarca tem um filho, criado pelo pai à sua maneira.

— Porque não?

— Também ele dominará pela força os desejos de prazer que tem, aqueles que levam à dissipação, e que não conduzem à fortuna — os que se designam por não-necessários...

— Claro.

— Queres então que, para não discutirmos às escuras, comecemos por definir o que são desejos necessários e o que o não são?

— Quero.

— Não será justo chamar necessários àqueles que não
e seríamos capazes de repelir, e a quantos nos for útil satisfazer? Porque a ambos foi a necessidade que os implantou na nossa natureza. Ou não?

— Absolutamente.

559a — Será justo, então, dizer deles que são necessários.

— Será.

— Ora bem! Mas aqueles de que é possível libertarmo-nos, se nos esforçarmos desde novos, e cuja presença, além disso, não nos impele para nada de bom, por vezes até ao

contrário — se desses todos dissermos que são não-necessários, não teremos dito bem?

— Muito bem.

— Tomemos então um exemplo de cada espécie, para formarmos uma ideia geral deles.

— É o que é preciso.

— Acaso não será necessário o simples desejo de comer dentro dos limites da saúde e do bem-estar físico, da própria comida e seus temperos? **b**

— Acho que sim.

— O desejo de alimentação é necessário por dois motivos, quer por ser útil, quer pela sua capacidade de evitar que a vida se extinga.

— E o dos temperos, se acaso proporciona alguma vantagem ao bem-estar físico.

— Absolutamente.

— Mas o desejo para além disso, desejo de outras espécies de manjares, sem serem estes, susceptível de se reprimir, se se começar desde novo, e de se educar, libertando dele a maior parte, que é nocivo ao corpo e nocivo à alma, ao bom-senso e à temperança? Não teremos razão em o **c** qualificar de não-necessário?

— Toda a razão.

— Não diremos então que estes desejos são causa de dissipação, e aqueles causa de lucro, devido ao facto de serem úteis à produção?

— Sem dúvida.

— Expressar-nos-emos, portanto, assim também acerca dos desejos eróticos e dos outros?

— Exacto.

— E então aquele a quem há pouco denominámos de zângão, desse dizíamos que estava carregado de prazeres e

d desejos dessa espécie e era comandado pelos não-necessários, ao passo que o que estava sob a égide dos necessários era poupado e oligárquico?

— E porque não?

— Tornemos então a falar[23] da maneira como de oligarca se passa a democrata. Parece-me que na maior parte dos casos é do seguinte modo.

— Como?

— Quando um jovem, criado, como há pouco dissemos, na ignorância e na avareza, prova o mel dos zângãos e convive com estes animais furiosos e terríveis, susceptíveis de proporcionarem toda a espécie de prazeres variegados, e de toda a
e qualidade, é então que, podes crer, principia para ele a mudança[24] ... do oligárquico que nele existe para o democrático.

— É absolutamente forçoso.

— E, tal como o Estado mudou, quando socorrida uma das suas facções por aliados do exterior, de acordo com as suas afinidades, porventura não mudará do mesmo modo o jovem, quando uma das duas espécies de paixões que nele existem é auxiliada externamente por um grupo parente e afim?

— Absolutamente.

— E se, como eu julgo, alguém acudir em contrário, como aliado do elemento oligárquico que nele existe, ou o
560a pai ou qualquer outro parente, censurando-o e vilipendiando-o, origina-se então uma revolução e uma contra-revolução, e uma luta de si para consigo.

[23] Como observa Adam, a descrição da génese do homem democrático, que aqui principia, e foi apontada já como um modelo de estilo sublime por Longino (12.2), «é um dos trechos mais soberbos e magníficos em toda a literatura, quer antiga quer moderna.»

[24] O texto de Burnet supõe aqui uma lacuna.

— Sem dúvida.

— Algumas vezes, parece-me, o elemento democrático cede ao oligárquico, e alguns desejos, uns extinguiram-se, outros foram derrubados, por haver na alma do jovem um pouco de pudor, até que se restabelecesse a ordem.

— Isso sucede algumas vezes, com efeito.

— Além disso, penso que, depois de derrubados esses desejos, outros aparentados com eles, criados secretamente, b
por falta de capacidade para educar por parte do pai, se tornaram numerosos e potentes.

— É assim, realmente, que costuma acontecer.

— Então arrastaram-no para as mesmas companhias e, unindo-se às ocultas, geraram uma multidão.

— Sem dúvida.

— Por último, julgo eu, apoderam-se da acrópole da alma do jovem, por terem pressentido que estava vazia de ciência, de hábitos nobres e de princípios verdadeiros, que são as melhores sentinelas e guardiões da razão nos homens amados pelos deuses.

— São em muito as melhores. c

— Então, parece-me, os princípios e doutrinas mentirosos e presunçosos correm para a vez dos outros e apoderam-se do lugar que lhes pertencia.

— Forçosamente.

— De regresso a essa terra dos Lotófagos[25], não é aí que habita publicamente, e se, da parte dos parentes, vier algum

[25] Alusão à conhecida aventura narrada na *Odisseia* IX. 82-104, onde se lê que três dos companheiros de Ulisses, que comeram lótus, tiveram de ser levados à força para as naus, pois com isso tinham perdido o desejo de regressar. Atraído de novo pela companhia dos «zângãos», o jovem esquece a sua origem divina.

socorro para o que na sua alma há de poupado, aqueles princípios presunçosos não fecham as portas da régia fortaleza[26] que nele existe, sem deixarem entrar o próprio socorro, nem receberem a embaixada de palavras sensatas proferidas por particulares de mais idade[27]? Não são eles que vencem no combate, e, chamando imbecilidade à vergonha, a empurram ignominiosamente para o exílio? Não são eles que, ajudados por paixões múltiplas e inúteis, chamam covardia à temperança, que a maltratam e põem fora, e expulsam o comedimento e os gastos moderados, fazendo crer que são provincianismo e baixeza?

— Forçosamente que sim.

— Depois de terem esvaziado e purificado a alma do jovem por elas possuído e de a terem iniciado nos Grandes Mistérios[28], logo a seguir trazem, na companhia de um numeroso coro, a insolência, a anarquia, a prodigalidade e a desfaçatez, todas resplandecentes, de cabeças coroadas; fazem o seu elogio e chamam-lhes nomes bonitos, designando a insolência por boa educação, a anarquia por liberdade, a prodigalidade por generosidade, a desfaçatez por coragem. Acaso não é mais ou menos assim que um jovem educado a satisfazer os desejos necessários passa à licença e à indulgência com os prazeres não-necessários e inúteis?

— É bem evidente que sim.

[26] Mantém-se a imagem da cidade fortificada, que foi usada *supra*, ao falar da «acrópole da alma do jovem».

[27] A maior parte dos comentadores tem visto aqui uma alusão às tentativas de Sócrates para chamar Alcibíades ao bom caminho.

[28] Em todo este trecho é transparente a alusão aos rituais dos Mistérios de Elêusis, designadamente à purificação no mar, no segundo dia dos preparativos, e à brilhante procissão que, no quinto dia, levava os objectos sagrados para o santuário.

— Depois disso, ele vive, julgo eu, não despendendo menos dinheiro, esforço e tempo com os prazeres necessários do que com os não-necessários. Mas, se tiver sorte e não se desmandar para além das marcas, devido também em certa medida à influência dos anos, quando a maior parte desse tumulto tiver passado, ele receberá de novo uma parte dos que expulsara, sem se entregar por inteiro aos invasores; estabelecendo uma espécie de igualdade entre os prazeres, entregará o comando de si mesmo ao primeiro que se lhe deparar, como se fosse determinado pela sorte, até se saciar, e depois a outro, sem menosprezar nenhum, mas cultivando-os por igual.

— Absolutamente.

— Se alguém lhe disser que uns prazeres provêm de desejos nobres e bons, outros de perversos, e que se devem cultivar e honrar os primeiros, e castigar e escravizar os segundos, não receberá a fala da verdade, nem a deixará entrar no reduto. Mas em todos estes casos sacode a cabeça e afirma que todos os prazeres são semelhantes e devem honrar-se por igual.

— Com tais disposições, é forçoso que proceda assim.

— Portanto — continuei eu —, passará cada dia a satisfazer o desejo que calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta[29], outras bebendo água e emagrecendo, outras ainda fazendo ginástica; ora entregando-se à ociosidade e sem querer saber de nada, ora parecendo dedicar-se à filosofia. Muitas vezes entra na política, salta para a tribuna e diz e faz o que adregar. Um dia inveja os militares, e vai para esse lado, ou os negociantes, e volta-se para aí. Na vida

[29] Reconhece-se aqui o ambiente tradicional do *symposion*, a que não costumava faltar a flautista.

dele, não há ordem nem necessidade; considera que uma vida destas é doce, livre e bem-aventurada, e segue-a para sempre.

e — Descreveste perfeitamente a vida de um amante da igualdade.

— Suponho que também mostrei como é matizado e repleto de toda a espécie de caracteres, e que é ele o homem belo e furta-cores como o Estado em questão; muitos homens e mulheres poderão invejar a sua vida, que tem em si a maior parte dos modelos de constituições e de costumes.

— É ele, é.

562a — Ora pois! Vamos pôr esta espécie de homem a corresponder à democracia, entendendo que é com razão que o classificamos de democrático?

— Vamos.

— Resta-nos analisar a mais bela forma de governo, e o mais belo dos homens: a tirania e o tirano.

— Absolutamente.

— Vamos lá! De que maneira, meu caro companheiro, se origina a tirania? Pois é quase evidente que provém de uma alteração da democracia.

— É evidente.

— Acaso não é mais ou menos do mesmo modo que a
b democracia se forma a partir da oligarquia, que a tirania surge da democracia?

— Como?

— O bem que propunham, e pelo qual se estabelecia a oligarquia, era a riqueza [excessiva][30]. Ou não?

[30] Como muitos editores, Burnet elimina o prefixo ὑπερ-, que traduzimos por «excessiva». A melhor explicação para esta

— Era.

— Ora foi a cobiça da riqueza e a negligência do resto, para conseguir dinheiro, que a deitou a perder.

— É verdade.

— Porventura não é a ambição daquilo que a democracia assinala como o bem supremo a causa da sua dissolução?

— Que bem é esse que dizes?

— A liberdade — respondi eu —. É o que ouvirás proclamar num Estado democrático como sendo a coisa mais bela c
que possui, e que, por isso, quem é livre de nascimento só nesse deve morar.

— Realmente, ouve-se muito amiúde essa palavra.

— Ora pois — prossegui — como eu ia dizendo há pouco, a ambição desse bem e a negligência do resto é que faz mudar esta forma de governo e abre caminho à necessidade da tirania?

— Como?

— Quando, ao que me parece, a um Estado democrático, com sede de liberdade, se deparam maus escanções no go- d
verno e quando se embriaga com esse vinho sem mistura[31] para além do que convém, então põe-se a castigar os chefes, a não ser que sejam extremamente dóceis e lhe proporcionem grande liberdade, acusando-os de miseráveis e oligarcas.

corrupção do texto foi dada por Adam, *ad locum*: o prefixo proviria de um ὑπέρπλουτος escrito à margem, para recordar os ὑπέρπλουτοι de 552b.

[31] Para compreender a linguagem metafórica aqui usada, é necessário lembrar que o vinho grego era tão concentrado que se servia numa mistura de dois terços de água (cf. Alceu, fr. 346 Lobel-Page, e Anacreonte, fr. 11 Page). Sobre o que era aceite como não ultrapassando as conveniências, leia-se o final da elegia 1 Diels de Xenófanes.

— É isso que fazem, realmente.

— Aqueles que são submissos aos magistrados, insultam-nos como homens servis que de nada valem; ao passo que louvam e honram em particular e em público os governantes que parecem governados, e os governados que pare-
e cem governantes. Pois acaso não é forçoso que, num Estado destes, o espírito de liberdade chegue a tudo?

— Como não havia de sê-lo?

— E que se infiltre, meu amigo, nas casas particulares e que a anarquia acabe por grassar até entre os animais?

— Como havemos de dizer tal?

— É que o pai habitua-se a ser tanto como o filho e a temer os filhos, e o filho a ser tanto como o pai, e a não ter respeito nem receio dos pais, a fim de ser livre; o meteco
563a equipara-se ao cidadão, e o cidadão ao meteco, e do mesmo modo o estrangeiro.

— É assim que acontece.

— Ainda há estes pequenos inconvenientes: num Estado assim, o professor teme e lisonjeia os discípulos, e estes têm os mestres em pouca conta; outro tanto se passa com os preceptores. No conjunto, os jovens imitam os mais velhos, e competem com eles em palavras e em acções; ao passo que os anciãos condescendem com os novos, enchem-se de
b vivacidade e espírito, a imitar os jovens, a fim de não parecerem aborrecidos e autoritários.

— Exactamente.

— Mas o extremo excesso de liberdade, meu amigo, que aparece num Estado desses, é quando homens e mulheres comprados não são em nada menos livres do que os compradores. Mas por pouco me esquecia de dizer até que ponto vai a igualdade e liberdade nas relações das mulheres com os homens e destes com aquelas.

— Então vamos, como Ésquilo, «dizer o que nos acudiu c
agora mesmo aos lábios»[32]?

— Absolutamente. Eu por mim vou falar dessa maneira. Efectivamente até que ponto os animais submetidos ao homem são mais livres aqui do que em qualquer outro sítio, é coisa que ninguém acreditaria sem o experimentar. É que as cadelas, conforme o provérbio, são como as donas[33] e também os cavalos e burros andam pelas ruas, acostumados a uma liberdade completa e altiva, embatendo sempre contra quem vier em sentido contrário, a menos que saiam do caminho; e tudo o mais é assim repleto de liberdade. d

— É o meu sonho que estás a contar[34]. Pois é isso mesmo o que eu experimento com frequência, quando vou a caminho do campo. O resultado de todos estes males acumulados, bem compreendes como dá em tornar a alma dos cidadãos tão melindrosa que, se alguém lhes impõe um mínimo de submissão, se agastam e não o suportam; acabam por não se importar nada com leis escritas ou não escritas, como sabes, a fim de que de modo algum tenham quem seja e
senhor deles.

— Sei, e muito bem.

— Ora aqui está, portanto, amigo, o belo e soberbo começo de onde nasce a tirania, tal como me parece.

---

[32] Fr. 696a Mette. Este último editor não considera como pertencente a Ésquilo a primeira palavra da citação (que, aliás, como seguimos o texto de Burnet, tivemos de incluir nela). De notar que uma frase semelhante é atribuída ao tragediógrafo por Plutarco, *Amat.* 18 (fr. 696b Mette).

[33] Segundo o escoliasta, o provérbio era «tal dona, tal cadela».

[34] Desde Schneider que se interpreta esta frase como proverbial também.

– Soberbo, sem dúvida. Mas depois que é que acontece?

– Sobrevém a mesma enfermidade que na oligarquia, e que a deitava a perder; nascendo, aqui também, da liberdade de fazer tudo, torna-se mais amplo e mais forte, até reduzir a democracia à escravatura. É que, na realidade, o excesso costuma ser correspondido por uma mudança radical, no
564a sentido oposto, quer nas estações, quer nas plantas, quer nos corpos, e não menos nos Estados.

– É natural.

– A liberdade em excesso, portanto, não conduz a mais nada que não seja a escravatura em excesso, quer para o indivíduo, quer para o Estado.

– É possível, realmente.

– É natural, portanto, que a tirania não se estabeleça a partir de nenhuma outra forma de governo que não seja a democracia, e, julgo eu, que do cúmulo da liberdade é que surge a mais completa e mais selvagem das escravaturas.

– É razoável.

– Mas não era isto, parece-me, o que tu perguntavas,
b mas qual a doença que surge na oligarquia, do mesmo modo que na democracia, e a reduz à escravatura.

– Dizes a verdade.

– Referia-me àquela raça de homens preguiçosos e perdulários, uns, mais corajosos, que vão à frente deles, outros, mais cobardes, que seguem atrás. São os que comparámos aos zângãos, uns com ferrão, outros sem ele.

– E com razão.

– Quando estas duas espécies, por conseguinte, se formam, causam perturbações em todo o Estado, tal como a

fleuma e a bílis[35] relativamente ao corpo. Tanto o bom médico como o bom legislador da cidade devem vigiá-las de c
longe, não menos que o agricultor que sabe do seu ofício, para evitar, acima de tudo, que se formem; e, no caso de se formarem, para que se faça o mais rapidamente possível a sua extracção, juntamente com os próprios alvéolos.

– Por Zeus que é isso mesmo!

– Procedamos então da seguinte maneira, para vermos mais claramente o que pretendemos.

– De que maneira?

– Vamos dividir em espírito o Estado democrático em
três classes, tal como é actualmente[36]. Uma é aquela raça d
que aí se origina devido à liberdade, em não menor grau do que no Estado oligárquico.

– É isso.

– Mas é muito mais violenta neste último do que naquele.

– Como?

– Na oligarquia, devido a não gozar de consideração, e estar excluída das magistraturas, fica sem prática e sem influência; ao passo que, na democracia, é ela que está à frente, tirante raras excepções, e são os mais violentos que falam e actuam; o resto está sentado à volta das tribunas, zumbe e
não suporta que se fale em contrário, e de tal maneira que e
nesse governo tudo, excepto num limitado número de assuntos, é administrado por pessoas dessas.

---

[35] A fleuma era para os antigos um humor frio, e a bílis, um quente. Por isso os comentadores da edição de Oxford, citados por Adam, vêem no segundo o correspondente aos zângãos com ferrão, e no primeiro o equivalente aos desprovidos dele.

[36] Tem-se comparado, e com razão, esta divisão tripartida à de Eurípides, *Suplicantes* 238-245.

– Exactamente.

– Há ainda outra classe que se distingue sempre da multidão.

– Qual?

– Como todos mais ou menos ambicionam enriquecer, os que são por natureza mais ordenados tornam-se na maior parte das vezes mais abastados.

– É natural.

– Assim, julgo eu, há mel em abundância para os zângãos, e é facílimo extraí-lo dessa fonte.

– Pois como poderiam extraí-lo de quem tem parcos haveres?

– Ora os ricos dessa espécie são, julgo eu, aqueles a quem chamam erva-dos-zângãos[37].

– Suponho que sim.

565a – A terceira classe será a do povo, os trabalhadores e os que se abstêm dos negócios públicos, e que não têm, de modo nenhum, grandes posses. É certamente essa a maior e a mais poderosa na democracia, quando se reúne.

– É, efectivamente. Mas não está muitas vezes disposta a fazê-lo, a menos que lhe caiba uma dose de mel.

– Cabe-lhe, portanto, sempre, na medida em que os chefes conseguem fazê-lo, despojando os que têm posses da sua fazenda, e repartindo-a pelo povo, ficando eles com a maior parte.

b – É realmente assim com essa condição que lhe cabe alguma coisa.

– Por conseguinte, esses ricos esbulhados são forçados a defender-se, falando em público e actuando de todas as maneiras de que são capazes.

[37] Adam nota o ar proverbial desta alusão e compara-a com o adágio grego «os zângãos alimentam-se do trabalho alheio».

– Como não haviam de fazê-lo?

– São acusados pelos outros de conspirar contra o povo e de serem oligarcas, ainda que eles não desejem a revolução.

– Sem dúvida.

– Mas por último, quando vêem o povo, não porque este o deseje, mas por ignorância e iludido pelos caluniadores, a tentar fazer-lhes mal, então, quer queiram, quer não, c tornam-se realmente oligarcas, não por sua vontade, mas porque essa desgraça a originou ainda o zangão, picando-os com o ferrão.

– Exactamente.

– Surgem as denúncias, os processos, as lutas de uns com os outros.

– E em grande número.

– O povo não tem sempre o costume assinalado de pôr uma pessoa qualquer à sua frente, fomentando o desenvolvimento da sua grandeza?

– Costuma, efectivamente.

– É, portanto, evidente que, quando a tirania se origina, é d da semente deste protector, e não de outra, que ela germina.

– É perfeitamente evidente.

– Qual é pois o começo da transformação do protector em tirano? Não é evidente que é depois que o protector começa a fazer o mesmo que no mito que se conta acerca do templo de Zeus Liceio na Arcádia[38]?

[38] Esta história de canibalismo está relacionada com o mito de Licáon, rei lendário da Arcádia, que, segundo Pausânias VIII. 2. 1-7, fundou o culto de Zeus Liceio (do nome da montanha onde se celebrava), mas, por ter sacrificado o filho no altar, foi transformado em lobo.

– Que mito?

– Que quem provar vísceras humanas, cortadas aos bocados no meio das de outras vítimas, é forçoso que se transforme em lobo. Ou nunca ouviste esta história?

– Ouvi, sim.

– Porventura não é também assim que aquele que está à frente do povo e que, apanhando a multidão a obedecer-lhe, não se abstém do sangue dos da sua tribo, mas, devido a uma acusação injusta, como é habitual, leva-o a tribunal, manchando-se com um crime, ao fazer desaparecer a vida daquele homem, provando com a língua e a boca ímpias o sangue da família, e o exila e o mata, acenando com o cancelamento das dívidas e a distribuição das terras? Acaso para um homem assim não é forçoso, depois disto, e fatal, que pereça às mãos dos seus inimigos ou que se torne um tirano, transformando-se de homem em lobo?

– É absolutamente forçoso.

– É este, pois, o homem que é culpado de sedição contra os possuidores de bens.

– É esse mesmo.

– E depois de ter sido exilado e de ter regressado, apesar da oposição dos seus inimigos, porventura não voltará um tirano acabado?

– É evidente.

– Mas se forem incapazes de o expulsar ou de o matar, caluniando-o perante a cidade, premeditam assassiná-lo a ocultas, por morte violenta.

– É assim que costuma suceder.

– Ao chegar a este ponto, todos descobrem a solução do famoso pedido do tirano, de requisitar ao povo guardas de corpo, a fim de se conservar a salvo para seu bem o defensor do povo.

– Exactamente.

– E ele dá-lhos, temendo pelo defensor, e confiado pelo que a si mesmo diz respeito.

– Exacto.

– Por conseguinte, quando um homem que tem fortuna e que, devido aos seus bens, pode incorrer na acusação de inimigo do povo, vê tal coisa, então, meu amigo, segundo o oráculo dado a Creso [39]

..... foge ao longo do Hermos pedregoso,
não fica à espera, nem se envergonha de parecer cobarde.

– É que, realmente, não teria de se envergonhar segunda vez.

– Se o apanharem, entregam-no à morte, segundo julgo.

– Forçosamente.

– Quanto àquele protector do povo, esse é evidente que não jaz «na sua grandeza, ocupando largo espaço» [40], mas, depois de ter derrubado muitos outros subiu para o carro do Estado [41], feito tirano acabado em vez de defensor.

– Pois não há-de ser assim?

– Vamos então examinar a felicidade deste homem e desta cidade em que um mortal desta ordem existe?

– Vamos lá examiná-la.

– Nos primeiros dias e nos primeiros tempos, acaso não se sorri e cumprimenta toda a gente que encontrar, e

[39] A história figura em Heródoto I. 55, onde se diz que, à pergunta de Creso, se o seu império duraria muito, a Pítia respondeu que, quando uma mula fosse rei dos Medos, o que ele tinha a fazer era fugir.

[40] *Ilíada* XVI. 776.

[41] Reminiscência de um verso da *Ilíada* próximo do anterior (XVI. 743).

e não declara que não é um tirano, faz amplas promessas em particular e em público, liberta de dívidas, reparte a terra pelo povo e pelos do seu séquito e simula afabilidade e doçura para com todos?

— Forçosamente.

— Mas quando conseguiu, julgo eu, nas suas relações com inimigos de fora, reconciliar-se com uns e destruir outros, e daquele lado há tranquilidade, primeiro que tudo está sempre a suscitar guerras, a fim de o povo ter necessidade de um chefe.

— É natural.

567a — E também a fim de os cidadãos, empobrecidos pelo pagamento de impostos, serem forçados a tratar do seu dia-a-dia e conspirarem menos contra ele?

— É evidente.

— E, segundo julgo, se ele suspeitar que alguns deles albergam pensamentos de liberdade que os afastem da obediência a ele, provocará essas desavenças, com o pretexto de os deitar a perder, entregando-os aos inimigos. Por todos estes motivos, um tirano tem sempre necessidade de desencadear guerras.

— Forçosamente.

b — Mas tal procedimento predispõe os cidadãos a odiá-lo mais.

— Pois não!

— Mas não haverá alguns dos que ajudaram a elevá-lo àquela posição e que têm poder para falar livremente, diante dele e uns com os outros, e que critiquem os acontecimentos, pelo menos aqueles que forem mais corajosos?

— É natural.

— Logo, o tirano tem de eliminar todos esses, se quiser governar, até não deixar ninguém dentre amigos e inimigos, que tenha alguma valia.

— É evidente.

— Portanto, tem de discernir com agudeza quem é corajoso, quem tem grandeza de ânimo, quem é prudente, c quem é rico; e é tal a sua felicidade que é forçado a ser inimigo de todos esses, quer queira, quer não, e a armar-lhes ciladas, até limpar a cidade.

— Bela limpeza essa!

— Sim — disse eu — é o contrário do que fazem os médicos com os corpos: estes retiram o pior e deixam o melhor; aquele, é o inverso.

— Ao que parece, é-lhe forçoso fazê-lo, se quiser governar.

— Que deleitosa necessidade, aquela a que ele está d amarrado! Uma necessidade que lhe prescreve, ou conviver com os homens que na maior parte nada valem, odiado por eles, ou renunciar a viver.

— É nessas condições que ele vive.

— Não é verdade que quanto mais os concidadãos o odiarem, devido ao seu procedimento, tanto mais ele precisará de lanceiros mais numerosos e mais fiéis?

— Pois não!

— Mas que homens fiéis são esses? E de onde é que ele os há-de mandar vir?

— Virão muitos a voar, espontaneamente, se lhes der a recompensa.

— Bem me parecia, pelo Perro[42]! que estavas outra vez a falar de zângãos estrangeiros e de todo o lado[43]. e

— Parecia-te a verdade.

---

[42] Sobre esta fórmula de juramento, vide supra, nota 60 ao Livro III.

[43] O facto era corrente nas tiranias gregas. Adam cita a este propósito Xenofonte, *Hierão* v. 3.

BC/UFG

– E no seu país mesmo? Acaso não quereria...

– O quê?

– Arrebatar os escravos aos cidadãos, dar-lhes liberdade, e fazer deles lanceiros da sua guarda?

– Seguramente. Tanto mais que esses lhe são fidelíssimos.

– É bem feliz a situação do tirano que descreves, se
568a tem por amigos e fiéis homens desses, depois de ter deitado a perder os que tinha antes.

– Mas, na verdade, são esses que ele tem.

– E esses companheiros admiram-no; os novos cidadãos convivem com ele; ao passo que os honestos o odeiam e lhe fogem.

– Como não hão-de fazê-lo?

– Não é em vão que a tragédia parece geralmente ser sábia e que nela se distingue Eurípides.

– Porquê?

– Porque proferiu, entre outras, esta sapiente afirma-
b ção: que «os tiranos são sábios pelo contacto com os sábios»[44]. Queria dizer, manifestamente, que são sábios esses com quem ele convive.

– E elogia a tirania como se nos igualasse aos deuses, e outras coisas no género, quer ele, quer os outros poetas[45].

---

[44] O verso é, na realidade, de uma tragédia perdida de Sófocles, *Ájax de Locros*, fr. 14 Radt. Talvez, como pensam alguns comentadores, a frequência do tema da σοφία em Eurípides (especialmente na *Andrómaca* e *Bacantes*) levasse Platão a atribuir a frase a esse tragediógrafo.

[45] Eurípides, *Troianas* 1169, apresenta a frase citada primeiro; os outros exemplos são *Fenícias* 524-525, frs. 250 e 332 Nauck². Nestes casos, como no precedente, trata-se de uma verdade dramática,

– Por isso, os poetas trágicos, na sua qualidade de sábios, hão-de perdoar a nós e àqueles que têm um governo próximo do nosso, por não os recebermos na nossa cidade, devido a serem encomiastas da tirania[46].

– Julgo, por mim, que nos perdoarão pelo menos aque-
les que tiverem o espírito subtil. **c**

– Mas vemo-los, parece-me, a percorrer as outras cidades, reunindo multidões, assalariando vozes belas, grandíloquas e persuasivas[47], para arrastarem os Estados para a tirania e a democracia.

– Exactamente.

– Além disso, recebem recompensas e honrarias, sobretudo, como é natural, dos tiranos[48], e, em segundo lugar, das democracias. Mas quanto mais se elevam na escala ascendente das nossas constituições, mais o apreço por eles se afasta, como se não pudesse andar mais, por lhe faltar a **d**
respiração.

– Absolutamente.

---

que certamente não coincidia com a do autor, a avaliar pela presença da opinião contrária em muitos outros passos (*Íon* 621-628, *Suplicantes* 429-441, frs. 80, 172, 275, 605, 850 Nauck²).

[46] A condenação da tragédia aparece com frequência noutros textos de Platão: *Górgias* 502d-e, *Filebo* 48a, *Leis* 816d-817e, e mais adiante, neste mesmo diálogo, 605e-606a.

[47] Refere-se às vozes dos actores, contratados para representarem as peças – conforme observou o escoliasta.

[48] Para Hierão de Siracusa compôs Ésquilo *As Mulheres de Etna*, de que se recuperaram fragmentos. Eurípides terminou os seus dias na corte de Arquelau da Macedónia, onde escreveu *Arquelau* e ainda a trilogia *Alcméon em Corinto*, *Ifigénia na Áulide* e *As Bacantes*, premiada postumamente em Atenas. Só as duas últimas peças se conservam.

– Mas já nos afastámos do assunto. Vamos falar outra vez do exército do tirano, que é belo, numeroso e variegado, e está sempre a mudar, e de como ele o alimenta.

– É evidente que, se houver tesouros sagrados na cidade, os dissipará, e, enquanto o produto da sua venda for suficiente, as contribuições a que forçará o povo serão menores.

e – E quando este recurso lhe faltar?

– É evidente que viverá à custa dos bens paternos, ele, os seus convivas, companheiros e concubinas.

– Compreendo. É que o povo que produziu o tirano, há-de alimentá-lo a ele e à sua companhia.

– É mais que forçoso.

– Que queres dizer? E se o povo se agastar e disser que não é justo que um filho na flor da idade seja sustentado pelo pai, mas, pelo contrário, que o pai é que deve ser sus-

569a tentado pelo filho, e que não o gerou e elevou com a finalidade de, quando ele fosse grande, ser escravo dos escravos dele, e sustentar a ele e aos seus escravos juntamente com a outra escória, mas a fim de, sob o seu governo, se livrar dos ricos e dos chamados homens de bem[49] da cidade; e agora manda-o sair da cidade, a ele e aos companheiros como o pai que põe fora de casa o filho juntamente com os seus importunos convivas?

– É então que o povo há-de reconhecer, por Zeus, que

b erro cometeu ao gerar, acarinhar e educar semelhante criatura, e que pretende, ele, que é o mais fraco, expulsar quem é mais forte.

– Que queres dizer? O tirano ousará exercer violência sobre o pai, e bater-lhe, se ele não obedecer?

[49] No original está a expressão καλὸς καὶ ἀγαθός, sobre a qual vide supra, n. 68 ao Livro III.

– Ousará, mas depois de o despojar das armas.

– O tirano é, ao que dizes, um parricida, e um acrimonioso sustentáculo da velhice e, segundo parece, chegámos já àquilo que se concorda em chamar tirania; conforme o provérbio[50], o povo, ao tentar escapar ao fumo da escravatura de homens livres, há-de cair no fogo do domínio dos es- **c**
cravos, revestindo, em vez daquela liberdade ampla e despropositada, a farda mais insuportável e mais amarga, a da escravatura de escravos.

– É isso sobretudo o que acontece.

– Ora pois! Será exceder as conveniências, se dissermos que já analisámos satisfatoriamente como se dá a transformação da democracia em tirania, e o que ela é, uma vez constituída?

– É absolutamente satisfatório.

[50] O provérbio era «ao fugir do fumo, foi cair no fogo».

LIVRO IX

571a — Resta-nos, portanto, analisar o homem tirânico, como se transforma a partir do democrático, e, uma vez originado, qual é o seu carácter, e que espécie de vida leva, se desgraçada ou feliz.

— Efectivamente é esse o que ainda nos resta analisar.

— Mas sabes — perguntei eu — o que ainda me falta?

— O que é?

— O que se refere aos desejos, sua qualidade e número, é assunto que me parece que não dilucidámos suficientemente. Faltando-nos isso, a investigação a que nos abalançámos será menos clara. b

— Já não virá a propósito fazê-lo?

— Vem perfeitamente. Ora repara naquilo que eu quero ver neles. É o seguinte: de entre os prazeres e desejos não-necessários, há alguns que me parecem ilegítimos, que provavelmente são inatos em toda a gente, mas, se forem castigados pelas leis e pelos desejos melhores, com o auxílio da razão, em alguns homens, ou se dá a libertação total deles ou os que restam são poucos e débeis; ao passo que em outros se tornam mais fortes e mais numerosos. c

— Mas de que desejos é que estás a falar?

— Daqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida, se agita, repudia o sono e procura

avançar e satisfazer os seus gostos. Sabes que nessas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse livre e forra de toda a vergonha e reflexão. Não hesita, no seu pensamento,
d em tentar unir-se à própria mãe [1], ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer qualquer assassínio, nem em se abster de alimento de espécie alguma [2]. Numa palavra, não há insensatez nem impudor que ela passe adiante.

— Exactamente.

— Mas, em meu entender, quando uma pessoa, possuidora de saúde e de temperança, só se entrega ao sono depois de ter despertado o seu raciocínio e de o ter banqueteado com belos pensamentos e especulações, entregando-se à
e meditação interior, pondo de lado o desejo, sem ser por carência nem por excesso, a fim de ele adormecer e não cau-
572a sar perturbações, pela sua alegria ou pela sua tristeza, à parte melhor, e a deixa só, pura e independente, para observar e ansiar por perceber aquilo que ignora, do passado, do presente ou do futuro; quando, da mesma maneira, depois de amansar o elemento irascível, e, sem se irritar com ninguém, adormecer com um coração não agitado, mas depois de ter tranquilizado estas duas partes da alma, e de ter posto em movimento a terceira, na qual reside a reflexão, assim se entregar ao descanso, sabes bem que é nessas condições sobretudo que se atinge a verdade, e que aparecem menos as
b visões anómalas dos sonhos.

— É inteiramente assim que eu penso.

[1] Tem-se comparado este passo com os famosos versos 981-982 do *Rei Édipo* de Sófocles (os mesmos que serviram a Freud para a sua distorcida interpretação do mito de Édipo).

[2] Alusão ao canibalismo. Adam remete para Aristóteles, *Eth. Nic.* VII. 6. 1148b 20-25.

— Deixámo-nos levar, contudo, longe de mais, ao tratar deste assunto. O que queremos saber é o seguinte: que existe em cada um de nós uma espécie de desejos terrível, selvagem e sem leis, mesmo nos poucos de entre nós que parecem ser comedidos. É nos sonhos que o facto se torna evidente. Vê lá tu se estou a dizer bem, e se concordas.

— Concordo, sim.

— Recorda, então, como dissemos que era o homem democrático. Tinha sido produzido pela educação, desde c
novo, por um pai económico, que só se importava com os desejos de fazer fortuna, e que desprezava os não-necessários, originados pelo gosto do divertimento e da ostentação. Não é assim?

— É.

— Mas, pelo convívio com homens finos e cheios daqueles desejos que há pouco analisámos, atirou-se para toda a espécie de insolência [3] e para o tipo de conduta deles, por aversão à economia do pai, mas, por ter uma natureza melhor do que aqueles que o corromperam, e atraído para dois lados opostos, colocou-se no meio das duas maneiras de vi- d
ver, e, gozando com moderação, segundo o seu juízo, de cada uma delas, levava uma vida que não era indigna nem desregrada, depois de se ter transformado de oligarca em democrata.

— Era essa, e continua a ser, a opinião que temos relativamente a uma pessoa assim.

— Supõe então que um homem desses avançou novamente em anos e tem um filho jovem que, por sua vez, educou nos seus hábitos.

[3] A palavra do original é ὕβρις, que se aplica a todo o excesso, nomeadamente da condição humana em face da divina.

— Suponho-o.

— Supõe, além disso, que sucede com este exactamente o mesmo que com o pai dele; que é levado para toda a espé-
e cie de desregramentos, intitulada de suprema liberdade por aqueles que o arrastam; que o pai e os demais familiares prestam auxílio aos seus desejos equilibrados, e os outros aos do lado oposto. Quando estes hábeis magos e fabricantes de tiranos já não esperam dominar o jovem de outra maneira, arranjam modo de criar nele um amor que preside
573a aos desejos ociosos, que querem repartir entre si quanto se lhes depare, uma espécie de zângão enorme e alado — ou julgas que o amor em tais pessoas possa ser qualquer outra coisa?

— Nada mais do que isso, acho eu.

— Por conseguinte, quando os demais desejos, a zumbir em volta do amor, repletos de incenso, de perfumes, coroas e vinhos[4] e dos prazeres dissolutos de tais companhias, o fazem crescer e o alimentam até atingir o máximo e colocam neste zângão o aguilhão do desejo, é então que este protec-
b tor da alma, escoltado pela loucura, é tomado de frenesi, e,

[4] O incenso, os perfumes, as coroas de flores e o vinho eram parte do cenário dos banquetes. Compare-se o princípio da elegia 1 Diels de Xenófanes:

Agora está o solo puro, e as mãos de todos nós
e os cálices. Um põe-nos as coroas entretecidas,
e outro oferece-nos numa taça a essência fragrante.
O krater *está repleto de boa disposição.*
Está já pronto o vinho, que garante que jamais
abandona ao barro o cheiro a mel da sua flor.
No meio, uma árvore de incenso desprende um sacro aroma;
a água está fresca, doce e pura.

se encontrar em si algumas opiniões ou desejos considerados honestos, mata-os e lança-os fora, para longe de si, até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada.

— Deste uma explicação completa da génese do homem tirânico.

— Acaso não é por este motivo que há muito se chama tirano a Eros?

— Provavelmente.

— E o homem embriagado, meu amigo, não pende também para ter mentalidade de tirano? c

— Pende, com efeito.

— Além disso, o homem furioso e perturbado não só tenta mandar nos homens, como nos deuses também, e imagina ser capaz disso.

— Absolutamente.

— E assim é, meu caro, que o homem se torna rigorosamente um tirano, quando, por natureza, ou por hábito, ou pelos dois motivos, se torna ébrio, apaixonado e louco.

— Exactamente.

— É assi , ao que parece, que se forma o homem desta espécie. Mas como é que ele vive?

— Como nos jogos[5], és tu que mo vais dizer. d

— Digo, pois! Calculo que depois disso haverá festas, orgias, festins, concubinas e todos os gozos dessa espécie, naqueles em cujo peito o tirano Eros habita, governando toda a sua alma.

— Forçosamente.

[5] O escoliasta explica: «Provérbio, quando alguém, interrogado por quem sabe o que perguntou, e ele o ignora, responde assim: «Tu é que mo vais dizer».

— Acaso não germinam ao lado dele, todos os dias e todas as noites, desejos numerosos e terríveis, que fazem toda a espécie de reclamações?

— São numerosos, efectivamente.

— Portanto, se tem alguns rendimentos, em breve os dissipa?

— Como não os dissiparia?

e — Depois disso, começa a pedir empréstimos de dinheiro e a tirar ao capital.

— Sem dúvida.

— E quando estiver tudo gasto, acaso não é forçoso que essa massa de desejos violentos que fizeram ninho na sua alma se ponha a gritar, e, como que agrilhoado pelos desejos, mas especialmente pelo próprio Eros, que é escoltado pelos restantes como se fossem a sua guarda de honra, ele ande num frenesi, a espreitar quem tem algumas posses, que
574a ele consiga arrebatar-lhe pela fraude ou pela violência?

— É forçoso.

— É necessário que ele tire de todos os lados, ou então será vítima de grandes dores e sofrimentos.

— E portanto, tal como os prazeres sobrevindos na sua alma tinham levado a melhor com os antigos e os haviam despojado do que lhes pertencia, do mesmo modo, apesar de mais novo, ele julgará que deve levar a melhor com o pai e a mãe e despojá-los, quando tiver dissipado a sua parte, atribuindo-se um quinhão do património?

— Claro que sim.

b — E, se eles não cederem, acaso não começará por tentar roubar e ludibriar aqueles que são seus pais?

— Exactamente.

— E, se não for capaz disso, não lhes arrancará depois os bens pela violência?

— Julgo que sim.

— Se então, meu caro, resistirem e lutarem, o pai ancião e a velha mãe, acaso ele terá comedimento e se absterá de cometer algum acto tirânico?

— Eu cá por mim não estou muito confiado na situação dos pais de um homem desses.

— Mas, por Zeus, ó Adimanto! Por causa de uma cortesã, conhecimento de fresca data e não de obrigação, em face da mãe, amizade antiga e de obrigação, ou por causa de c
um jovem, conhecimento recente e não de obrigação, em face do pai ancião, objecto de estima antiga e de obrigação, e o mais antigo dos seus amigos, por causa desses, achas que um homem assim lhes vai bater e escravizá-los aos seus a ores, se os levar para a mesma casa?

— Por Zeus que sim!

— Realmente parece uma grande felicidade, ter dado o ser a um filho tirânico!

— Muito grande!

— E quando os bens do pai e da mãe faltarem a esse ho- d
mem, e o enxame dos prazeres já se tiver concentrado poderosamente na sua alma, não começará por pôr as mãos nas paredes das casas ou no manto de alguém que passa de noite, já tarde, e em seguida não irá varrer quanto houver num templo? E no meio de tudo isto, aquelas opiniões que antigamente ele tinha, desde a infância, sobre o que é honesto e o que é desonesto, e que eram consideradas justas, são subjugadas pelas que há pouco foram libertas da escravatura, que são a guarda de honra de Eros, e com ele as dominam. Eram opiniões que anteriormente só se expandiam em sonhos e
durante o sono, quando ele ainda estava sujeito às leis e ao pai, vivendo em regime democrático na sua alma; mas, sob a tirania de Eros, estará sempre, mesmo desperto, como era

algumas vezes em sonho, e não cederá perante qualquer crime horrendo, qualquer alimento, qualquer acto; mas Eros,
575a como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda a espécie de audácias, a fim de ele o sustentar a si e à sua tumultuosa comitiva, a dos que penetraram nele, vindos do exterior, devido às más companhias, e a dos do interior, originários do seu próprio feitio, que soltaram os seus liames e se libertaram. Ou não é essa a vida de um homem destes?

— É, sim.

— Ora — prossegui eu — se as pessoas dessa espécie fo-
b rem poucas na cidade, e o resto da multidão for sensata, saem para serem a guarda de honra de qualquer outro tirano, ou para servirem como mercenários onde quer que haja guerra; mas, se houver paz e tranquilidad , ficam na própria cidade a fazer diversas pequenas malfeitorias.

— A que malfeitorias te referes?

— Por exemplo, roubam, assaltam casas, vão às carteiras, tiram a roupa, saqueiam os templos, vendem como escravos pessoas livres; há-os que são delatores, quando têm capacidade de falar, que são falsas testemunhas e que aceitam subornos.

c — São realmente pequenas malfeitorias, se esses homens forem em pequeno número!

— Sim, porque o pequeno é pequeno em comparação com o que é grande, e todas estas malfeitorias, comparadas com o que é um tirano, relativamente à perversão e desgraça de uma cidade, não lhe chegam, como é costume dizer-se, aos calcanhares[6]. Porém, quando num Estado há muitas

[6] A tradução literal do provérbio seria «não se aproximam em nada» (cf. Diogeniano. III. 46).

pessoas desse jaez, e são muitos os que as seguem, e eles se apercebem do seu número, então são esses os que, com a cumplicidade da estupidez do povo, geram um tirano, que será aquele que, dentre todos, albergar na sua alma o tirano d
maior e mais completo[7].

— É natural, porquanto será o mais dado à tirania.

— Então, ou cedem voluntariamente, ou, se a cidade não se submete, da mesma maneira que, outrora, castigava o pai e a mãe, agora tornará a fazê-lo com a pátria, se tiver poder para tanto, trazendo novos companheiros, e sob a sua égide conservará e manterá na escravatura aquela que fora outrora a sua querida «mátria», como dizem os Cretenses, e que é a sua pátria. E esse será o termo, ao qual chegará a paixão de um homem desses.

— É isso, exactamente. e

— Ora essas pessoas são na sua vida particular, e antes de chegarem ao poder, como eu vou explicar: em primeiro lugar, seja com quem for que convivam, ou são lisonjeadores prontos a servi-los em tudo, ou, se precisam de alguma coisa, rastejam, atrevendo-se a desempenhar todos os papéis 576a
como se fossem seus íntimos, mas a tornarem-se estranhos, uma vez levados a cabo os seus intentos.

— Rigorosamente.

— Atravessam toda a sua vida sem serem amigos de ninguém, sempre como dés otas ou como escravos de outrem, sem que a natureza do tirano possa jamais provar a verdadeira liberdade e amizade.

— Absolutamente.

— Logo, não teríamos razão em declarar que tais pessoas não merecem confiança?

[7] Eros, de acordo com o que se disse anteriormente.

— Pois não!

— E além disso, mais que tudo injustas, se realmente
b chegámos a conclusões certas, na nossa discussão anterior, sobre a natureza da justiça.

— Chegámos, realmente.

— Vamos então resumir o que seja o maior celerado: é o que se comporta, acordado, como aquele que analisámos em sonho.

— Exactamente.

— Ora torna-se assim aquele que, sendo de carácter muito tirânico por natureza, chegar a ser soberano único; e, quanto mais tempo ele viver na tirania, mais adquirirá essa maneira de ser.

— É forçoso — disse Gláucon, tomando parte na c nversa.

— Mas — prossegui eu — quem for manifestamente
c mais perverso parecerá também o mais desgraçado? E aquele que for tirano mais tempo e com mais severidade, não terá sido na verdade mais profunda e mais longamente infeliz? Embora a multidão seja dada a múltiplos pareceres.

— É forçoso que seja assim.

— Não é verdade que o homem tirânico é feito à semelhança do Estado tirânico, o democrático da democracia, e os restantes do mesmo modo?

— Sem dúvida.

— E o que um Estado é para outro Estado em virtude e felicidade, o mesmo é um homem para outro homem?

d — Pois não!

— O que é então sob o ponto de vista da virtude uma tirania em relação à realeza, tal como a definimos no princípio?

— São exactamente o contrário uma da outra, pois uma é a melhor, a outra a pior.

— Não te vou perguntar a qual te referes, pois é evidente. Mas sobre a felicidade e a desgraça, o teu juízo é semelhante ou diverso? Não fiquemos fascinados a olhar para o tirano, que é um só, nem para os do seu séquito, que poucos são, mas, como é necessário entrar em toda a cidade e ob- e
servá-la, não exprimamos a nossa opinião antes de mergulharmos no seu todo e de a termos observado.

— É justa a tua solicitação. E é evidente para qualquer pessoa que não há nada mais desgraçado do que a tirania, e nada mais feliz do que a realeza.

— Seria porventura também justo solicitar as mesmas 577a
diligências em relação aos indivíduos, entendendo que só deve avaliá-los quem, em pensamento, for capaz de penetrar no carácter de um homem e ver claro nele, e não ficar fascinado como uma criança, que só vê a aparência, pela pompa majestosa que exibem para o mundo exterior, mas for suficientemente clarividente? Se, portanto, eu pensasse que devíamos todos escutar aquele homem que é capaz de julgar, que conviveu na mesma casa com o tirano e que esteve presente nos actos da sua vida doméstica, na sua maneira de tratar com os familiares, entre os quais mais facilmente pode ser observado, despido do seu aparato teatral[8], e, bem b
assim, na ocasião de perigos públicos — se, depois de ele ter visto tudo isso, o incitássemos a proclamar o grau de felicidade ou de desgraça do tirano em comparação com os demais?

— Também essa solicitação seria perfeitamente justa.

---

[8] Na pessoa assim habilitada a julgar um tirano, têm os comentadores visto o próprio Platão, que conviveu com Dionísio I de Siracusa.

– Queres então que façamos de conta que somos do número dos que são capazes de julgar e que já encontrámos homens desses, a fim de termos quem responda às nossas perguntas?

– Muito bem!

c – Vamos lá então! Repara no seguinte: recordando a semelhança entre a cidade e o indivíduo, e observando alternadamente ponto por ponto, enumera o que acontece a cada um.

– O quê?

– Para falarmos primeiro da cidade, classificarás de livre ou de escrava a que for governada por um tirano?

– O mais escrava que é possível.

– E contudo vês nela senhores e homens livres.

– Vejo, mas certamente em pequeno número. A totalidade, por assim dizer, e a parte de mais valor, está reduzida a uma desonrosa e mísera escravatura.

d – Se, por conseguinte, o indivíduo é semelhante à cidade, não é forçoso que se encontrem nele as mesmas disposições, e que a sua alma esteja repleta de uma extrema sujeição e baixeza, e que sejam as partes de mais valor que se encontrem escravizadas, e que o comando resida numa parte dominante, que é a mais insuportável e mais desenfreada?

– É forçoso que sim.

– Ora pois! Dirás que uma alma nessas condições é escrava ou que é livre?

– Direi sem dúvida que é escrava.

– Ora uma cidade que é escrava e dominada por um tirano, não faz de modo algum o que quer?

– Decerto que não.

e – Logo, a alma tiranizada não fará de modo algum o que quer – refiro-me à alma na sua totalidade; mas, arrastada sempre à força por um desejo furioso, estará cheia de perturbações e de remorsos.

– Pois não!

– A cidade em regime de tirania, é forçosamente pobre ou rica?

– Pobre.

– Logo, também uma alma tirânica é sempre forçosa- 578a
mente pobre e por saciar.

– É isso.

– Ora bem! Acaso não é forçoso que uma cidade dessas e uns homens desses estejam cheios de temor?

– É, e muito.

– Achas que encontrarás em qualquer outra cidade mais gemidos, suspiros, lamentações e sofrimentos?

– De modo nenhum.

– E no indivíduo? Pensas que em qualquer outro encontrarás essa situação mais acentuada do que no homem tirânico enlouquecido pelas paixões e por Eros?

– Como havia de encontrá-la?

– Ora, suponho eu, foi depois de considerar todos estes b
factos e outros que tais que julgaste que esta cidade era a mais desgraçada das cidades...

– E não tinha razão?

– Tinhas e muita. Mas agora, relativamente ao homem tirânico, que dizes, ao observar nele as mesmas condições?

– Que é, em muito, o mais desgraçado de todos.

– Isso agora é que já não está certo!

– Como assim?

– Ainda não é ele o mais infeliz, em meu entender.

– Então quem é?

– Há um que talvez te pareça ainda mais desventurado.

– Qual?

c — Aquele que, sendo tirânico por natureza, não levar a vida de um particular, mas tiver a pouca sorte de, por qualquer acaso, lhe ser proporcionado alcançar a tirania.

— Pelo que já dissemos, calculo que falas verdade.

— Sim, mas nestes assuntos não se deve calcular, mas sim examiná-los cuidadosamente por meio dos argumentos que vamos usar[9]; é que o nosso exame diz respeito ao que há de mais importante, a felicidade ou a infelicidade na vida.

— Exactamente.

— Repara, pois, se tem valor o que eu vou dizer. Pare-
d ce-me que devemos examinar a situação do tirano a partir do seguinte caso.

— Que caso?

— O de um desses particulares ricos, que há em certas cidades e que possuem muitos escravos. Com efeito, esses têm a semelhança com os tiranos de mandarem em muita gente. A diferença está no número.

— Pois está.

— Sabes que esses vivem seguros e não têm receio dos criados?

— Que haviam eles de recear?

— Nada. Mas percebes a razão?

— Percebo, é que toda a cidade vem em socorro de cada um dos particulares.

---

[9] Traduzimos segundo o texto de Burnet, que é o dos manuscritos, embora pouco satisfatório. Se adoptarmos a emenda de Adam, baseada por sua vez na de Stephanus, teremos: «mas sim examinar cuidadosamente, por meio de argumentos, essas duas espécies de pessoas» (entenda-se: o homem tirânico particular e o que alcança a tirania).

— Dizes bem. Mas se um deus arrebatasse da cidade e
um desses homens que possuem cinquenta escravos ou mais, ele, a mulher e os filhos, e o colocasse, com o resto dos seus haveres e dos seus criados, num deserto, onde nenhum homem livre pudesse socorrê-lo, em quantos e quais temores julgas tu que ele viveria, por si, pelos filhos e pela mulher, com medo de perecer às mãos dos servos?

— Em toda a espécie de terrores, quanto a mim.

— Porventura não seria forçado a lisonjear alguns dos 579a
seus escravos, a fazer-lhes muitas promessas e a dar-lhes liberdade sem precisar nada, e não pareceria adulador dos seus servos?

— Seria inteiramente forçado a isso, ou então morreria.

— Ora bem! E se o deus estabelecesse em volta da casa dele muitos outros vizinhos, que não suportassem que alguém pretendesse mandar em outrem, mas, se apanhassem alguém com esses propósitos, lhe aplicassem a pena última?

— A desgraça dele ainda seria maior, julgo eu, estando b
guardado a toda a volta só por inimigos.

Porventura não é numa prisão assim que está algemado o tirano, com uma natureza como aquela que analisámos, invadido por toda a espécie de temores e de desejos? Apesar da avidez do seu espírito, é a única pessoa na cidade a quem não é permitido viajar para parte nenhuma, nem ver tudo quanto os homens livres desejam conhecer, antes vive a maior parte do tempo metido em casa, como uma mulher, com inveja dos outros cidadãos, quando algum vai ao es- c
trangeiro e vê coisas de valor.

— Exactamente.

— Por conseguinte, são estes os males que colhe a mais o homem que governa mal o seu íntimo, aquele que agora mesmo julgaste ser o mais desgraçado, o homem tirânico,

quando não vive como um particular, mas é forçado por qualquer acaso a ser tirano, e, sendo incapaz de se dominar a si mesmo, tenta mandar nos outros, como se uma pessoa doente e débil, em vez de estar em casa, fosse forçada a pas-
d sar a vida a competir em força física.

— A tua comparação, Sócrates, é absolutamente verdadeira.

— Portanto, meu caro Gláucon, o seu sofrimento é completo, e aquele que exerce a tirania não tem uma vida ainda mais penosa do que o que tu julgavas que a tinha mais difícil?

— Absolutamente — disse ele.

— Logo, na verdade, e ainda que assim não pareça a alguns, o tirano autêntico é um autêntico escravo, de uma
e adulação e servilismo extremo, lisonjeador dos piores; incapaz de satisfazer de algum modo os seus desejos, mostra-se muito carecido de quase tudo e pobre de verdade, se alguém souber contemplar a sua alma inteira, toda a vida cheio de medo, carregado de dores convulsivas, se, na realidade, a sua disposição é semelhante à da cidade na qual manda. Ora ela é semelhante, ou não?

— É, e muito.

580a — Por conseguinte, além desses defeitos, devemos ainda atribuir a este homem os que anteriormente referimos, que é forçoso que existam e ainda cresçam mais nele do que antes, devido a estar no poder, que são a inveja, a deslealdade, a injustiça, a hostilidade, a impiedade, a maldade de toda a espécie de que ele é hospedeiro e sustentáculo, conjunto de que resulta ser ele o mais desgraçado que há, e depois torna desgraçado quem dele se aproxima.

— Nenhuma pessoa de juízo te contradirá.

— Vamos lá então! Finalmente, tal como o juiz supremo[10] dá a sentença, dá-a também tu, dizendo quem é, na **b** tua opinião, o primeiro em felicidade, quem é o segundo, e julga todos os cinco por ordem, o partidário da realeza, da timocracia, da oligarquia, da democracia, da tirania.

— Mas é fácil julgar. Vou julgá-los pela ordem por que entraram em cena, tal como os coros, pelas suas virtudes ou vícios, pela felicidade e seu inverso.

— Vamos então contratar um arauto, ou proclamo eu mesmo que o filho de Aríston julgou que o melhor[11] e o mais justo é o mais feliz, e que esse homem é o mais adepto **c** da realeza e rei de si mesmo; e que o pior e o mais injusto é o mais desgraçado, e esse, por sinal o mais tirânico, é o que mais tiraniza a si e à cidade?

— Proclama.

— Acrescentarei a esta proclamação que é assim, quer o facto passe despercebido a todos os homens e deuses, quer não?

— Acrescenta.

— Seja. Eis uma demonstração. Aqui tens outra, se te **d** parecer que vale alguma coisa.

— Qual é ela?

— Uma vez que, tal como a cidade está dividida em três corpos, também a alma de cada um tem três partes, poderá admitir-se[12], parece-me, outra demonstração.

---

[10] Nesta, como nas frases seguintes, a metáfora é tirada das competições musicais e dramáticas dos Atenienses, julgadas por júris cujas decisões eram proclamadas por um arauto.

[11] «Melhor», no original, é ἄριστος, o que forma um jogo de palavras com o nome do pai de Adimanto, de Gláucon e de Platão.

[12] Omitimos, na tradução, λογιστικόν («o raciocínio»), que não faz sentido na frase, e que, por esse motivo, Burnet coloca entre parênteses rectos.

— Qual é ela?

— É a seguinte. Se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes.

— Que queres dizer?

— Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único
e e específico, mas designámo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamámos-lhe concupiscência[13], devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamámos-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satis-
581a fazem os desejos dessa espécie.

— E com razão.

— Se, portanto, afirmássemos que o prazer e a amizade que tem são pelo lucro, apoiar-nos-íamos, na discussão, numa única noção muito importante, de maneira a termos uma ideia clara, de cada vez que nos referíssemos a esta parte da alma; e se lhe chamássemos amiga do dinheiro e do lucro, teríamos razão em fazê-lo?

— É o que me parece.

— Pois então! E a parte irascível, não diremos que está sempre a tender, toda ela, para dominar, vencer, ter fama?

b — Sim, e muito.

— Se então lhe chamarmos amiga da vitória e das honrarias, não seria apropriado?

— Muito apropriado mesmo.

— Mas, realmente, quanto à parte pela qual aprendemos, é evidente para toda a gente que toda ela tende sempre

[13] Cf. supra IV. 439d.

para o conhecimento da verdade, e que é de todas aquela a que menos importam as riquezas e a fama?

— E de longe.

— Se lhe chamarmos amiga de aprender e de saber, dar-lhe-emos a designação que convém?

— Como não?

— Ora, nuns, é essa parte que manda nas suas almas, e, noutros, uma das outras duas partes, a que calhar? c

— É isso.

— É por isso que dizemos que são também três as principais espécies de homens, o filósofo, o ambicioso, o interesseiro.

— Exactamente.

— E três espécies de prazeres, correspondentes a cada uma delas.

— Absolutamente.

— Sabes que, se quisesses perguntar sucessivamente a cada um destes três homens qual destas vidas é mais agradável, cada um elogiaria mais a sua? O interesseiro afirmará que, em comparação com o lucro, o prazer das honrarias ou d
do saber nada vale, se daí não extrair dinheiro.

— É verdade.

— E o ambicioso? Não considera o prazer proveniente da riqueza um prazer grosseiro, e o que procede da ciência, se esta não lhe granjear honra, como fumo e frivolidade?

— Assim é.

— Mas o filósofo, que havemos de supor que ele pensa dos outros prazeres, em comparação com o de conhecer como é a verdade e de gozar sempre de algo de similar e
enquanto aprende? Não estarão muito longe [do prazer]? E não lhes chamaria realmente necessários, pois não precisa dos outros para nada, se não fossem impostos pela necessidade?

– Bem precisamos de estar certos disso, não é assim?

– Ora quando se discutem os prazeres de cada uma destas espécies e a própria vida, não para saber qual é a mais bela ou a mais desonesta, nem a pior ou a melhor, mas a
582a mais aprazível e mais isenta de desgostos, como havemos de saber qual deles fala mais verdade?

– Não tenho resposta para te dar.

– Mas repara no seguinte: em que devemos basear-nos para julgar bem? Não será na experiência, na vigilância e no raciocínio? Ou alguém terá critério melhor do que este?

– Que outro haveria?

– Repara então. Dos três homens em causa, qual é o mais experiente de todos os prazeres que referimos? Parece-
-te porventura que o interesseiro, se aprendesse como era a
b verdade, ganharia mais experiência do prazer da ciência, do que o filósofo da de obter lucro?

– Há uma grande diferença. Ele tem necessidade de provar, a começar na infância, das outras espécies de prazer, ao passo que o interesseiro, se se dedicar a estudar as essências, não é forçoso que prove esse prazer, que saiba como é doce nem tenha disso experiência, nem de resto lhe é nada fácil, ainda que se esforce.

– Por conseguinte, o filósofo difere muito do interesseiro na experiência que tem de um e outro desses prazeres.

c – Muito seguramente.

– E qual será a sua relação para com o ambicioso? Terá o filósofo menos experiência do prazer proveniente das honrarias do que aquele tem do que procede da reflexão?

– Mas a honra – objectou ele –, se realmente levarem a cabo a tarefa a que se abalançaram, ficará adstrita a todos eles – realmente o rico é honrado pela maioria, e bem assim

o corajoso e o sábio – de tal maneira que todos eles têm experiência da natureza do prazer derivado das honras. Porém a natureza do prazer que procede da contemplação do Ser, é impossível a qualquer outro saboreá-la, excepto ao filósofo.

– Consequentemente, quanto a experiência, é este d
quem julga melhor dentre todos.

– De longe.

– Além disso, será o único que juntará à experiência a reflexão.

– Sem dúvida.

– Mas realmente também o instrumento necessário para julgar não pertence ao interesseiro nem ao ambicioso, mas ao filósofo.

– Qual é ele?

– Dissemos em qualquer altura[14], que é com o raciocínio que se deve julgar. Ou não?

– Dissemos.

– O instrumento máximo para ele é então o raciocínio?

– Pois não!

– Ora, se o melhor índice para julgar fosse a riqueza e o ganho, aquilo que o interesseiro elogiasse e censurasse se- e
ria por força a verdade absoluta.

– Exactamente.

– Mas se fosse a honra, a vitória e a coragem, não seria o que elogiasse e censurasse o amigo de honras e vitórias?

– É evidente.

– E uma vez que é a experiência, a reflexão e o raciocínio?

[14] Supra 582a.

– É forçoso que aquilo que elogiar quem for amigo da sabedoria e amigo do raciocínio[15] seja a verdade absoluta.

583a – Portanto, dos três prazeres em causa, o desta parte da alma, através da qual aprendemos, será o mais agradável, e o homem em que essa parte for a que manda terá a vida mais aprazível?

– Como não havia de sê-lo? Pois o sábio que elogia a sua própria vida é um encomiasta que fala com autoridade.

– Qual será a vida que o juiz colocará em segundo lugar, e qual o prazer?

– É evidente que será o prazer do guerreiro e do ambicioso, pois fica muito mais próxima do seu que do prazer do homem ambicioso.

– O último lugar será o do interesseiro, ao que parece.

– Sem dúvida – confirmou ele.

b – Com isto já temos duas demonstrações, seguidas de duas vitórias do justo sobre o injusto. A terceira será consagrada, à maneira olímpica, a Zeus Salvador e Olímpico[16].

---

[15] No original figuram os dois compostos φιλόσοφος e φιλόλογος, que formam um paralelismo que só se pode manter em português à custa de uma perífrase, dado o sentido desviado que tomou o segundo. Para um caso semelhante, vide supra a nota 26 ao Livro v. 480a.

[16] Alusão aos costumes observados pelos Gregos nas libações: a primeira era oferecida a Zeus Olímpico e aos deuses olímpicos; a segunda, aos heróis; e a terceira, a Zeus Salvador. Cf. Ésquilo, *Agamémnon* 1386-1387 e fr. 67 Mette; Píndaro, *Ístmicas* VI. 7-9, e respectivo escólio. A referência à «maneira olímpica» é menos clara, e tem dado margem a muita discussão, pois não é certo que houvesse um ritual de libações distinto para os competidores olímpicos. Talvez, como sugere Adam, Platão tenha acrescentado «e Olímpico», uma vez que, na prova em causa (o pugilato), Zeus Salvador era também o deus de Olímpia.

Repara que, exceptuando o prazer do sábio, o dos outros não é perfeitamente verdadeiro nem puro, mas uma espécie de sombreado, como me parece ter ouvido dizer a um sábio; e isso seria a maior e a mais decisiva das quedas.

– Absolutamente. Mas que queres dizer?

– Vou demonstrá-lo da maneira que se segue, conduc zindo a minha investigação de harmonia com as tuas respostas.

– Pergunta, então.

– Ora diz lá: não dizemos nós que a dor é o oposto do prazer?

– Absolutamente.

– E não existe um estado de não sentir prazer nem dor?

– Existe seguramente.

– Há algo de intermédio entre ambos, uma espécie de repouso da alma em relação a eles. Ou não é isto que dizes?

– Porventura não te recordas das declarações que fazem os doentes, quando sofrem?

– De quais?

– De como não há nada mais agradável do que ter saúd de, mas que, antes de adoecerem, lhes tinha passado despercebido esse gosto.

– Recordo-me.

– E não ouves também dizer a quem está tomado por uma grande dor que não há nada mais agradável do que deixar de sofrer?

– Oiço.

– E creio bem que em muitas outras circunstâncias semelhantes te apercebeste de que os homens, quando sofrem, exaltam a ausência do sofrimento e o repouso do mesmo, como sendo essa a coisa mais agradável, e não o prazer.

— É que esse repouso se torna então provavelmente doce e aprazível.

e — E portanto, quando alguém cessa de sentir satisfação, o repousar do prazer será penoso.

— Talvez.

— Logo, aquilo que há pouco afirmámos que ficava no meio dos dois, o repouso, passará a ser uma coisa e outra, pena e prazer.

— Assim parece.

— Acaso será também possível que o que não é um nem outro se transforme em ambos?

— Não me parece.

— Além disso, o prazer e a dor que surgem na alma são ambos uma espécie de movimento, ou não?

— São.

584a — Mas não se evidenciou há pouco que o que não era doloroso nem agradável era um estado de repouso, situado no meio daqueles dois?

— Evidenciou, com efeito.

— Então como é que se pode entender que a ausência de dor é agradável ou que a ausência de prazer é custosa?

— Não se pode, de modo nenhum.

— Esse estado de repouso não é, por conseguinte, um prazer, mas assim parece, se o compararmos com a dor; e uma dor, se o compararmos com o prazer; e nada há de saudável nessas visões, pelo que toca à autenticidade do prazer, mas é tudo uma impostura.

— Como o raciocínio, efectivamente, demonstra.

b — Repara agora nos prazeres que não se sucedem aos desgostos, na hipótese, talvez, de estarem a supor, no caso presente, que a sua origem reside na cessação da dor, para o prazer, e na do prazer, para a dor.

— De que caso e de que espécie estás a falar?

— Há muitos, sobretudo se quiseres reflectir nos prazeres relativos ao olfacto. Esses surgem, efectivamente, de súbito, sem serem precedidos por nenhuma dor, e com umas dimensões espantosas; quando cessam, não deixam atrás de si nenhum sofrimento.

— É absolutamente exacto.

— Não vamos então persuadir-nos de que o prazer puro c
é a libertação da dor, e a dor, a do prazer.

— Decerto que não.

— E, contudo, aqueles a que chamam prazeres, que atingem a alma através do corpo e que são talvez os mais numerosos e os maiores, são dessa qualidade: uma espécie de libertação da dor.

— Pois são.

— E os prazeres e dores antecipados, antes de eles se realizarem, não se comportam da mesma maneira?

— Comportam.

— Sabes então de que natureza são, e com que é que se d
parecem mais?

— Com quê?

— Aceitas que, na natureza, há um alto, um baixo e um meio?

— Aceito, sim.

— Achas que alguém que é levado de baixo para o meio julgará outra coisa que não seja que está a ser levado para cima? E aquele que estiver no meio, ao olhar para o sítio de onde partiu, que outra coisa poderá supor senão que está em cima, por não ter visto o cimo autêntico?

— Por Zeus, acho que não pode pensar outra coisa senão isso.

e — Mas, se tornassem a trazê-lo, julgaria que o levavam para baixo, e o seu juízo seria verdadeiro.

— Pois não!

— E todas estas impressões derivariam do facto de ele não ter conhecimento por experiência do que realmente fica em cima, no meio e em baixo?

— É evidente.

— Logo, ficarias admirado, se homens que também ignoram a verdade tivessem opiniões incorrectas acerca de uma série de coisas, relativamente ao prazer e à dor e ao que ocupa posição intermédia entre um e outro, de maneira
585a que, quando são encaminhados para o sofrimento, supõem que sofrem de verdade e sofrem mesmo, e, quando passam da dor para a posição intermédia, acreditam firmemente que chegaram à plenitude do prazer, e, tal como aqueles que opusessem o cinzento ao preto, por desconhecimento do branco, contrastariam a dor com a ausência de dor, enganando-se, devido ao seu desconhecimento do prazer?

— Por Zeus que não me admiraria por ser assim: muito mais me surpreenderia, se o não fosse.

— Reflecte então no seguinte: a fome, a sede e sensa-
b ções desse género, acaso não são uma espécie de vazios no estado físico?

— Sem dúvida.

— Porventura a ignorância e a insensatez não são também um vazio no estado da alma?

— Absolutamente.

— Não seria possível preencher esses vazios tomando alimento ou adquirindo entendimento?

— Pois não!

— Mas essa plenitude será mais verdadeira para o que tem menos realidade ou para o que tem mais?

— É evidente que para o que tem mais.

— Destas duas espécies, qual te parece então que participa mais da existência pura, a espécie a que pertence o pão, a bebida, a comida e toda a casta de alimentos, ou a da opinião verdadeira, da ciência, da inteligência e de todas as virtudes em geral? Julga nesta base: Aquilo que está estrita- c
mente ligado ao imutável, imortal e verdadeiro, e que tem, ele mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito semelhante, parece-te ter mais realidade do que aquilo que está adstrito ao mutável e mortal, que tem, ele mesmo, essa natureza, e se origina num sujeito dessa qualidade?

— Tem muito mais realidade o que está estritamente ligado ao imutável.

— Mas o Ser do imutável participa mais da essência do que da ciência[17]?

— De modo algum.

— E então? Participa mais da verdade?

— Também não.

— Se participa menos da verdade, não participa menos também da existência?

— Forçosamente.

---

[17] Traduzimos, como habitualmente, o texto de Burnet. O passo, um dos mais controversos da obra, foi emendado de várias maneiras, das quais a de Adam será a mais satisfatória: lendo ἀει <ἀν>ομοίου οὐσία em vez de ἀει ομοίου οὐσία e <ἡ> ἐπιστήμης (sc. οὐσία), em vez de ἐπιστήμης, ficaria: «Mas o Ser do mutável participa mais da essência do que o da ciência?» Deste modo, observa aquele helenista, «é possível introduzir o necessário contraste relativamente ao Ser e à Verdade entre o nunca-igual (ao qual pertencem γένη tais como alimentos, etc.) e o Saber, que pertence ao sempre-igual» (vol. II, p. 382).

d — Logo, de um modo geral, a espécie de coisas referentes aos cuidados com o corpo participa menos da verdade e da existência do que a espécie de coisas relativas aos cuidados com a alma?

— Muito menos.

— E não pensas que o mesmo é verdadeiro relativamente ao corpo em si, em comparação com a alma?

— Claro que sim.

— Portanto, aquilo que se enche de coisas reais e que é, em si, mais real, está mais realmente cheio do que aquilo que se enche de coisas menos reais e que é, em si, menos real?

— Pois não!

— Se, por conseguinte, é doce encher-se de coisas convenientes à natureza, aquilo que se enche mais realmente e
e de coisas mais reais, goza mais realmente e mais verdadeiramente do verdadeiro prazer; ao passo que o que participa de coisas menos reais se enche de uma maneira menos verdadeira e menos sólida, e é quinhoeiro de um prazer menos seguro e menos verdadeiro.

— É absolutamente forçoso.

586a — Logo, os que não têm experiência da sabedoria e da virtude, que estão sempre em festas e diversões semelhantes, são levados, ao que parece, para baixo, e depois, novamente, até à região intermédia, e por aí andam errantes toda a vida, sem jamais ultrapassarem esse limite, erguendo os olhos ou elevando-se até ao verdadeiro alto, nem se encherem do Ser realmente, nem provarem o que é um prazer sólido e puro; mas, olhando sempre para baixo, à maneira dos animais, inclinados para o chão e para a mesa, engordam
b e acasalam-se, e, devido à cupidez de tal gozo, dilaceram-se e batem uns nos outros com os seus férreos chifres e cascos,

matando-se por causa do seu apetite insaciável, porquanto não enchem de alimentos reais a parte real e estanque de si mesmos.

— Parece mesmo um oráculo, ó Sócrates — interveio Gláucon — a tua descrição da vida da maioria das pessoas.

— Porventura não é forçoso que passem a vida em prazeres misturados com sofrimentos, fantasmas do prazer verdadeiro, esboços que tiram a sua cor da justaposição uns dos c
outros, de maneira que cada um deles apareça mais avivado, e a desencadear nos insensatos paixões desenfreadas uns pelos outros, e a combaterem por elas, tal como se combatia em Tróia pelo fantasma de Helena, conforme diz Estesícoro[18], por simples desconhecimento da verdade?

— É absolutamente forçoso que as coisas sejam mais ou menos assim.

— Ora bem! E quanto ao elemento irascível, não é forçoso que suceda outro tanto, quando uma pessoa executa até ao fim o que ele quer, sob o império da inveja, devido à ambição, ou da violência, devido ao desejo de vencer, ou da ira, devido ao seu mau humor, com o alvo de satisfazer a d
sua sede de honra, de vitória e de cólera, sem reflexão nem inteligência?

— Também isso é forçoso que aconteça relativamente a esse elemento.

---

[18] Alusão à chamada palinódia a Helena, em que o poeta lírico Estesícoro (séc. VII-VI a.C.) afirmava que a rainha de Esparta não fora a Tróia, mas só um fantasma seu. Um fragmento desse poema (15 Page) é citado por Platão no *Fedro* 243a.

Actualmente sabe-se da existência de duas palinódias do mesmo poema. Sobre essa complexa questão, vide Manuel de Oliveira Pulquério, "O problema das duas palinódias em Estesícoro", *Humanitas* 25-26 (1973-74), 265-273.

— Ora pois! — exclamei eu —. Afirmemos confiadamente que também os prazeres referentes ao gosto do lucro e da vitória, seguindo a ciência e a razão, e procurando, em sua companhia, os gozos que o bom-senso lhes indica, partilharão dos prazeres mais verdadeiros de que é possível fruir,
e uma vez que é a verdade que os guia, e dos que lhe são próprios, se efectivamente, o que é melhor para cada coisa é também o que lhe é mais próprio?

— Mas, na verdade, é certamente o que lhe é mais próprio.

— Logo, quando toda a alma obedece à parte filosófica e não se revolta contra nenhuma parte, é-lhe possível cumprir em tudo as suas funções e ser justa, e colher cada uma os prazeres que lhe são próprios, os de melhor qualidade e o
587a mais verdadeiros possível.

— Exactamente.

— Mas quando é uma das outras duas partes que manda, não lhe é dado encontrar o prazer que lhe é próprio, e de mais a mais, força as outras partes a ir em busca de um prazer que lhes é alheio e que não é verdadeiro.

— É isso.

— E quanto mais uma coisa se afasta da filosofia e da razão, tanto mais produzirá tais efeitos?

— Seguramente.

— Mas o que mais se afasta da razão não é o mesmo que está mais distante da lei e da ordem?

— É evidente.

— Não foram os desejos eróticos e tirânicos os que se mostraram mais distanciados?

b — Sim, e em muito.

— E os monárquicos e comedidos, os menos afastados?

— Foram.

— Então o mais afastado do prazer verdadeiro e próprio do homem será, creio eu, o tirano; e o menos, o rei.

— Forçosamente.

— Por conseguinte — prossegui eu — a vida do tirano será a mais desagradável, e a do rei, a mais suave.

— É absolutamente forçoso.

— Sabes então até que ponto a vida do tirano é mais desagradável do que a do rei?

— Sei, se mo disseres.

— Existem, ao que parece, três prazeres, um legítimo, e dois bastardos. O tirano ultrapassou o limite dos bastardos, fugindo à lei e à razão, e coabitando com o seu séquito de prazeres servis, sem que seja nada fácil dizer a que ponto ele é inferior, a não ser, talvez, da maneira seguinte.

— De que maneira?

— A contar do oligarca, o tirano ocupa o terceiro lugar, uma vez que no meio deles havia o democrático.

— Ocupa.

— Logo, o fantasma de prazer com o qual ele coabitaria ficaria três vezes mais afastado da verdade do que o do oligarca, se é verdade o que anteriormente dissemos.

— É isso.

— E o oligarca é, por sua vez, o terceiro a contar do monárquico, se pusermos na mesma fila o aristocrata e o monárquico.

— É o terceiro, efectivamente.

— Por conseguinte, o tirano está distanciado, em números, do verdadeiro prazer, o triplo de três vezes.

— Assim parece.

– Afigura-se-me, portanto, que o fantasma de prazer do tirano pode, de acordo com a sua extensão, ser considerado um número ao quadrado[19].

– Absolutamente.

– Elevando-o ao quadrado e ao cubo, torna-se evidente o seu afastamento.

– É evidente, pelo menos para um matemático.

– E se, inversamente, se quiser dizer até que ponto o
e rei dista dos tiranos quanto à autenticidade do prazer, descobrir-se-á, depois de efectuar a multiplicação, que o rei é setecentas e vinte e nove vezes mais feliz e que o tirano é o mais infeliz na mesma proporção.

– Apresentaste um número incrível para exprimir a di-
588a ferença entre os dois homens, o justo e o injusto, em relação ao prazer e à dor.

– E repara bem – prossegui eu – que é um número verídico e adequado às suas vidas, se na verdade condizem com elas dias, noites, meses e anos.

– Na verdade, condizem.

– Mas se o homem bom e justo supera de tal modo no prazer o homem mau e injusto, a uma distância muito mais incrível o superará em compostura, beleza e virtude?

– Muito mais incrível, por Zeus! – exclamou ele.

b – Seja, pois! Desde que chegámos a este ponto da discussão, retomemos as nossas afirmações iniciais, devido às quais alcançámos esta meta. Ora disse-se, mais ou menos, que era útil a injustiça a quem era completamente injusto, desde que passasse por justo. Ou não foi assim que se disse?

[19] Ou da segunda potência. Segundo a explicação do escoliasta, adoptada por Adam, o número nove é ἐπίπεδος, por ser igual a três vezes três.

– Foi assim, com efeito.

– Então agora vamos discutir o assunto com quem fez essa afirmação, uma vez que já chegámos a acordo quanto aos efeitos de cada um dos comportamentos, o injusto e o justo.

– Como?

– Modelemos em pensamento uma imagem da alma, a fim de o autor daquelas palavras se aperceber do que disse.

– Que imagem? c

– Uma como a daquelas criaturas antigas da mitologia – a Quimera[20], Cila[21], Cérbero[22] – e muitas outras de quem se diz que tinham formas múltiplas num só corpo.

– Diz-se, realmente.

– Modela então uma criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens a toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si, todas essas formas.

– É obra para um escultor hábil. Mesmo assim, como o d pensamento é mais moldável do que a cera ou qualquer outra matéria dessa espécie, vamos modelá-la.

– E agora modela outra forma de um leão, e outra de um homem; mas que a primeira seja muito maior do que as outras e a seguir a segunda.

– Isso é mais fácil, e já está pronto.

[20] O escoliasta descreveu assim a Quimera: «leão na frente, serpente atrás, cabra no meio».

[21] Cila tinha voz de cadela, doze pés disformes, seis pescoços, cada um com uma cabeça terrível, dotada de três filas de dentes – segundo a descrição da *Odisseia* XII. 85-100.

[22] O cão do Hades tinha cinquenta cabeças em Hesíodo, *Teogonia* 310-312; uma tradição posterior reduz esse número a três.

– Reúne então essas formas, que são três, numa só, de maneira a formarem um todo, umas com as outras.

– Já estão reunidas.

– Cobre-as no seu todo, exteriormente, com uma forma única, a de um homem, de maneira que, a quem não
e puder ver-lhe o interior, mas apenas aviste o invólucro exterior, pareça um só ser animado – um homem.

– Já estão cobertas.

– Digamos agora a quem sustentar que é útil a esse homem ser injusto, e que não lhe traz vantagem proceder com justiça, que o que ele faz não é mais do que declarar que lhe é útil alimentar e fortalecer o monstro de mil formas, o leão
589a e o seu séquito, matando à fome e enfraquecendo o homem, de maneira que cada um dos outros o arraste para onde quiser, sem contribuir para os acostumar um ao outro nem para os tornar amigos; em vez disso, deixa-os morder-se entre si e devorar-se reciprocamente na luta.

– É isso mesmo que sustentará quem louvar a injustiça.

– Por outro lado, quem disser que é útil ser justo não estará a afirmar que se deve fazer e dizer aquilo de que re-
b sulte que o homem interior tenha o máximo domínio sobre o seu todo e cuide da sua cria policéfala, como se fosse um agricultor, que alimenta e cultiva as espécies domésticas e impede de crescer as selvagens, fazendo da natureza do leão sua aliada, preocupando-se com todos em geral, tornando-os amigos uns dos outros e de si mesmo e sustentando-os desse modo?

– Quem louvar a justiça é exactamente assim que há-de falar.

– Logo, de todas as maneiras, quem fizer o elogio da
c justiça falará verdade, e quem fizer o da injustiça mentirá. Com efeito, quem tiver em conta o prazer, a boa fama e a

utilidade, se exaltar a justiça, fala verdade; mas, se a censurar, a sua crítica é malsã, pois não sabe o que critica.

– Acho que não; nem faz ideia nenhuma.

– Ora vamos lá convencê-lo com brandura – pois o seu erro não é voluntário – perguntando-lhe: «Meu caro, não diremos que a distinção legal entre a honestidade e a desonestidade tem a sua origem nos seguintes factos: a ho-
nestidade submete a parte animalesca da nossa natureza à d
parte humana, ou, talvez melhor ainda, à divina, ao passo que a desonestidade escraviza a parte domesticada à selvagem?» Há-de concordar ou não?

– Há-de, se seguir o meu conselho.

– Será possível – continuei eu – que, segundo estes princípios, seja útil a alguém apoderar-se de dinheiro injustamente, se é certo que, ao pegar-lhe, acontece que ao mesmo tempo subjuga a parte melhor de si mesmo à mais perversa? Ora se ele, aceitando dinheiro, reduzisse um filho e
ou uma filha à escravatura, e ainda por cima à de homens selvagens e malvados, não tiraria disso vantagem alguma, por maior que fosse a soma recebida; no caso de submeter a parte mais divina de si mesmo à mais ímpia e miserável, sem qualquer piedade, não será desgraçado e não se deixa corromper mais profundamente pelo ouro para um fim 590a
mais funesto do que Erífila[23], quando recebeu um colar em troca da vida do marido?

– Muito mais – afirmou Gláucon –. Respondo por ele.

[23] Erífila fora subornada por Polinices com um colar de ouro, para persuadir o marido, o herói argivo Anfiarau, a tomar parte na expedição dos Sete contra Tebas. O nome e o acto da heroína figuravam já na *Odisseia* XI. 326-327.

– Então não achas que é por tal motivo que sempre se criticou a licença, por nela se abandonarem à mercê daquela criatura funesta, imensa e pluriforme, para além do que deviam?

– É evidente.

– E se se censura a arrogância e o mau humor, não é
b quando o monstro em forma de leão e de serpente cresce e se desenvolve sem harmonia?

– Absolutamente.

– O luxo e a moleza, não é por o deixarem andar à solta e à vontade que são censurados, fazendo surgir nele a cobardia?

– Sem dúvida.

– E a lisonja e a baixeza não são censuradas, quando fazem com que essa mesma parte irascível seja submetida ao monstro turbulento e, por causa das riquezas e da cobiça de que aquele sofre, o avilta e desde novo o transforma de leão em macaco?

c – É isso mesmo.

– E a profissão de artífice e de trabalhador manual, por que motivo julgas tu que acarreta censuras? Diremos que é por qualquer outra razão, senão que se trata de alguém que tem a sua melhor parte tão débil por natureza, que não é capaz de comandar os monstros que nele habitam, antes os acalenta e a única coisa que aprende é a adulá-los?

– Assim parece.

– Portanto, a fim de um homem nessas condições ser mandado por um poder semelhante ao do homem superior, não diremos que ele precisa de ser escravo desse ente super-
d rior, cujo chefe é o elemento divino, sem julgar que essa sujeição seja em prejuízo do escravo, como pensava Trasímaco relativamente aos súbditos, mas sendo melhor para todos

ser governado por um ser divino e sensato, de preferência albergando-o dentro de nós mesmos, e, caso contrário, comandando-nos do exterior, a fim de que, sob a mesma égide, sejamos todos iguais e amigos, até onde for possível?

– E com razão.

– Também a lei demonstra ser esse mesmo o seu dese- e
jo, aliada, como é, de todos os que vivem na cidade. E bem assim a maneira de mandar nas crianças, não as deixando em liberdade, até termos organizado na sua alma, como na cidade, uma constituição, e, depois de termos cultivado o que elas têm de melhor, pelo que temos de equivalente, ins- 591a
tauraremos nelas um guarda e chefe semelhante a nós, para fazer as nossas vezes, e só então as deixamos livres.

– É isso que efectivamente demonstra.

– De que maneira então, ó Gláucon, e por que razão afirmaremos que é vantajoso cometer um acto injusto, licencioso ou vergonhoso, do qual resulta que, por um lado, seremos piores, e, por outro, possuiremos mais riquezas ou qualquer outra espécie de poderio?

– De nenhuma maneira – respondeu ele.

– De que modo se pode proclamar que é útil que uma injustiça passe despercebida e escape ao castigo? Acaso não se torna ainda pior o criminoso oculto, ao passo que, quan- b
do ele não escapa e é castigado, a parte monstruosa apazigua-se e fica domada, a parte morigerada é liberta, e toda a alma, reconduzida à sua conformação mais perfeita, de posse da temperança e da justiça, juntamente com a reflexão, atinge um estado que tem um valor tanto acima do corpo que adquire força e beleza, junto com a saúde, como o da alma é acima do corpo?

– Exactamente.

c — Porventura quem tiver entendimento não viverá concentrando todas as suas forças para este objectivo, honrando, em primeiro lugar, as ciências que trabalharão a sua alma nesse sentido, e desprezando tudo o mais?

— É evidente.

— Em seguida — continuei eu — a boa forma e sustento do seu corpo, não a orientará para prazeres animalescos e irracionais, nem viverá inclinado a isso, mas nem sequer atenderá à saúde, nem dará importância a ser forte, saudável e
d formoso, se com isso não adquirir também a temperança, mas em todo o tempo se verá que ele compõe a harmonia do seu corpo com vista a acertar o acorde da sua alma.

— Será exactamente assim, se quiser ser de verdade musical.

— E não será também assim quanto à ordenação e harmonia na posse das riquezas? E, sem se deslumbrar com as felicitações da multidão pelo amontoado de riquezas, aumentá-las-á até ao infinito, granjeando infinitas desgraças?

— Não o creio.

e — Porém, volvendo o olhar para o seu governo interior, e precavendo-se contra qualquer alteração em si, devida ao excesso de fortuna ou à escassez da mesma, seguindo essa orientação, aumentará e gastará os seus bens, de acordo com a sua capacidade.

— Perfeitamente.

592a — Agora, quanto às honrarias, tendo em vista os mesmos princípios, receberá e saboreará de bom grado umas, aquelas que entender que o tornam melhor; mas das que tiverem um efeito dissolvente sobre o estado da sua alma, fugirá delas em particular e em público.

— Por conseguinte, não estará disposto a ter actuação política, se realmente se preocupa com tais questões.

— Pelo Perro[24]! — exclamei eu —. Estará, e muito, na sua própria cidade, mas talvez não na sua pátria, a menos que concorra um acaso divino.

— Compreendo. Referes-te à cidade que edificámos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra. b

— Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento.

— É natural — concordou.

[24] Sobre esta fórmula de juramento, vide supra, nota 60, ao Livro III.

BC/UFG

LIVRO X

595a — Ora a verdade é que — prossegui eu — entre muitas razões que tenho para pensar que estivemos a fundar uma cidade mais perfeita do que tudo, não é das menores a nossa doutrina sobre a poesia[1].

— Que doutrina ?

— A de não aceitar a parte da poesia de carácter mimético. A necessidade de a recusar em absoluto é agora, segundo me parece, ainda mais claramente evidente, desde que definimos em separado cada uma das partes da alma. b

— Que queres dizer?

— Aqui entre nós (porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza.

— Em que te baseias para falares assim?

— Tenho de o dizer — confessei eu —. E contudo, uma espécie de dedicação e de respeito que desde a infância

[1] Cf. supra II 377b-III.403c.

tenho por Homero impede-me de falar. Na verdade, parece
c ter sido ele o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos[2]. Mas não se deve honrar um homem acima da verdade, e, antes pelo contrário, deve-se falar, conforme eu declarei.

— Absolutamente.

— Escuta, pois; ou melhor, responde.

— Interroga.

— Serás capaz de me dizer em geral o que é a mimese? Porque eu, por mim, não entendo lá muito bem o que ela pretende ser.

— Está-se mesmo a ver que eu é que hei-de sabê-lo!

— Não era nada de extraordinário, pois já muitas vezes
596a os que têm uma vista fraca descobriram primeiro as coisas do que os que a têm penetrante!

— Assim é. Mas, na tua presença, eu não seria capaz de ter a ousadia de falar, ainda que me ocorresse alguma coisa. Vê antes tu.

— Queres então que comecemos o nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual? Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome. Ou não estás a compreender?

— Estou.

— Vamos então escolher, mais uma vez, um desses muitos objectos, o que tu queiras. Por exemplo, este, se te
b aprouver: há para aí muitas camas e mesas.

— Pois não!

[2] A mesma relação, estabelecida de novo em 607a, foi retomada por Aristóteles em passo célebre da *Arte Poética* (1448b 34-38).

— Mas as ideias que correspondem a esses artefactos são duas: uma para a cama, e outra para a mesa.

— São.

— Ora não costumamos também dizer que o artífice que executa cada um destes objectos olhando para a ideia, é assim que faz, um as camas, outro as mesas, de que nos servimos, e da mesma maneira para os restantes artefactos? Porque, quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la. Pois como havia de fazê-lo?

— De modo nenhum.

— Mas vê lá agora que nome vais dar ao seguinte artífice.

— A qual? c

— Ao que executa tudo o que sabe fabricar cada um dos artífices de per si.

— É habilidoso e espantoso o homem a que te referes!

— Ainda é cedo para o afirmares; em breve dirás mais ainda. Efectivamente, esse artífice não só é capaz de executar todos os objectos, como também modela todas as plantas e fabrica todos os seres animados, incluindo a si mesmo, e, além disso, faz a terra, o céu, os deuses e tudo quanto existe no céu e no Hades[3], debaixo da terra.

— É um sábio[4] de espantar, esse a que te referes. d

[3] Sobre o Hades, vide supra, n. 11 ao Livro I.

[4] O original diz σοφιστής, a palavra donde veio Sofista, e que até ao final do séc. V a.C. tinha normalmente sentido equivalente ao de σοφός («sábio»). Usando o termo para se qualificarem, os Sofistas desacreditaram-no por muito tempo. Nos diálogos de Platão, o sentido primitivo e o translato concorrem, e só o contexto ajuda a determinar em qual deles foi tomada a palavra. Neste passo, julgamos, ao contrário de alguns intérpretes, que existe uma ambiguidade intencional, que procurámos manter na tradução com o qualificativo de «sábio», que em português tanto pode ser encomiástico como despectivo.

— Duvidas? Ora diz-me lá: parece-te que não pode existir, de todo em todo, um artífice desses, ou que, de certo modo, pode existir o autor de tudo isso, e de outro modo não pode? Ou não te apercebes de que, de certa maneira, tu serias capaz de executar tudo isso?

— E que maneira é essa?

— Não é difícil — esclareci eu — e variada e rápida de executar, muito rápida mesmo, se quiseres pegar num espe-
e lho e andar com ele por todo o lado. Em breve criarás o Sol e os astros no céu, em breve a Terra, em breve a ti mesmo e aos demais seres animados, os utensílios, as plantas e tudo quanto há pouco se referiu.

— Sim, mas são objectos aparentes, desprovidos de existência real.

— Atingiste perfeitamente o ponto de que eu precisava para o meu argumento. Com efeito, entre esses artífices conta também, julgo eu, o pintor. Não é assim?

— Pois não!

— Mas decerto vais-me dizer que o que ele faz não é verdadeiro. E contudo, de certo modo, o pintor também faz uma cama. Ou não?

— Faz, mas que também é aparente.

597a — E o marceneiro? Não dizias ainda há pouco que ele não executava a ideia, que declarávamos ser a cama real, mas sim uma cama qualquer?

— Dizia, realmente.

— Logo, se faz o que não existe, e não pode fazer o que existe, mas simplesmente algo de semelhante ao que existe, mas que não existe, e se alguém afirmasse que o produto do trabalho do marceneiro ou de qualquer outro artífice era uma realidade completa, correria ele o risco de faltar à verdade?

— Assim pareceria aos que estão familiarizados com argumentos dessa natureza.

— Não nos surpreendamos, por consequência, se se der o caso de essa obra ser pouco clara em face da realidade.

— Pois não. b

— Queres então que, à luz destes exemplos, procuremos esse imitador, a ver quem é?

— Se quiseres.

— Acaso não existem três formas de cama? Uma que é a forma natural, e da qual diremos, segundo entendo, que Deus a confeccionou. Ou que outro Ser poderia fazê-lo?

— Nenhum outro, julgo eu.

— Outra, a que executou o marceneiro.

— Sim.

— Outra, feita pelo pintor. Ou não?

— Seja.

— Logo, pintor, marceneiro, Deus, esses três seres presidem aos tipos de leito.

— São três.

— Ora Deus, ou porque não quis, ou porque era neces- c
sário que ele não fabricasse mais do que uma cama natural, confeccionou assim aquela única cama, a cama real. Mas duas camas desse tipo, ou mais, é coisa que Deus não criou nem criará.

— Como assim?

— É que, se fizesse apenas duas, apareceria outra cuja ideia aquelas duas realizariam, e essa seria a cama real, não as outras duas.

— Exactamente.

— Por saber isso, julgo eu, é que Deus, querendo ser d
realmente o autor de uma cama real, e não de uma qualquer,

nem um marceneiro qualquer, criou-a, na sua natureza essencial, una.

— Assim parece.

— Queres então que o intitulemos artífice natural da cama, ou algo de semelhante?

— É justo, uma vez que foi ele o criador disso e de tudo o mais na sua natureza essencial.

— E quanto ao marceneiro? Acaso não lhe chamaremos o artífice da cama?

— Chamaremos.

— E do pintor, diremos também que é o artífice e autor de tal móvel?

— De modo algum.

— Então que dirás que ele é, em relação à cama?

e — O título que me parece que se lhe ajusta melhor é o de imitador daquilo de que os outros são artífices.

— Seja — concordei eu —. Chamas, por conseguinte, ao autor daquilo que está três pontos [5] afastado da realidade, um imitador.

— Exactamente.

— Logo, também o tragediógrafo será assim (se na verdade é um imitador) como se fosse o terceiro, depois do rei e da verdade; e bem assim todos os outros imitadores.

— É provável.

— Quanto ao imitador, chegámos, então, a acordo. Mas

598a diz-me agora o seguinte, com relação ao pintor: parece-te que o que ele tenta imitar é cada uma das coisas que existem na natureza ou as obras dos artífices?

— As obras dos artífices.

[5] O grego diz três, devido à maneira antiga de contar os extremos.

— Mas tais como elas são, ou como parecem? Define ainda este ponto.

— Que queres dizer?

— O seguinte: se olhares para uma cama de lado, se a olhares de frente ou de qualquer outro ângulo, é diferente de si mesma, ou não difere nada, mas parece distinta? E do mesmo modo com os demais objectos?

— É como dizes: parece diferente, mas não é nada.

— Considera então o seguinte: relativamente a cada ob- b
jecto, com que fim faz a pintura? Com o de imitar a realidade, como ela realmente é, ou a aparência, como ela aparece? É imitação da aparência ou da realidade?

— Da aparência.

— Por conseguinte, a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo facto de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição. Por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios. Mas nem c
por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe com a semelhança, que lhe imprimiu, de um autêntico carpinteiro.

— Sem dúvida.

— Mas afigura-se-me, meu amigo, que de todos estes assuntos, se disse apenas o seguinte: quando alguém nos anunciar, a respeito de outrem, que encontrou um homem conhecedor de todos os ofícios e de tudo quanto cada um sabe no seu domínio, e com não menos exactidão do que d
qualquer especialista, deve responder-se a uma pessoa dessas que é um ingénuo, e que, ao que parece, deu com um charlatão e um imitador, por quem foi iludido, de maneira que

BC/UFG

lhe pareceu um sábio universal, devido a ele não ser capaz de extremar a ciência da ignorância e da imitação.

— Absolutamente exacto.

— Temos então a considerar, depois disto, a tragédia e o
e seu corifeu, Homero, uma vez que já ouvimos dizer que esses poetas sabem todos os ofícios, todas as coisas humanas referentes à virtude e ao vício, e as divinas. Efectivamente, um bom poeta, se quiser produzir um bom poema sobre o assunto que quer tratar, tem de saber o que vai fazer, sob pena de não ser capaz de o realizar. Temos, pois, de examinar se essas pessoas não estão a ser ludibriadas pelos imitadores que se lhes depararam, e, ao verem as suas obras, não
599a se apercebem de que estão três pontos[6] afastados do real, pois é fácil executá-las mesmo sem conhecer a verdade, porquanto são fantasmas e não seres reais o que eles representam; ou se tem algum valor o que eles dizem, e se, na realidade, os bons poetas têm aqueles conhecimentos que, perante a maioria, parecem expor tão bem.

— É assunto a examinar com todo o cuidado.

— Supões então que, se uma pessoa pudesse fazer ambas as coisas, o objecto a imitar e a imagem, se entregaria com afinco à confecção de imagens e poria essa aptidão na
b primeira linha da sua vida, como o seu mais precioso bem?

— Eu cá, não.

— Mas se, na verdade, ele fosse conhecedor das coisas que imita, aplicar-se-ia, julgo eu, muito mais às obras do que às imitações, tentaria deixar criações numerosas e belas como monumentos comemorativos da sua pessoa, e empenhar-se-ia mais em ser elogiado do que em elogiar.

— Assim o creio, porquanto a honra e o proveito não seriam os mesmos.

[6] Cf. a nota anterior.

— Por conseguinte, não vamos pedir contas a respeito de outros assuntos a Homero ou a qualquer outro dos poe- c
tas, perguntando se algum deles era médico, e não só imitador da linguagem dos médicos, ou a quantas pessoas qualquer poeta dos antigos ou dos modernos se diz ter restituído a saúde como Asclépios, ou quantos discípulos deixou na arte de curar, como os descendentes que aquele teve[7]; tão-pouco façamos perguntas sobre as outras artes; deixemo-los. Mas acerca daqueles assuntos mais elevados e mais belos, sobre os quais Homero se abalançou a falar, guerras, coman-
do dos exércitos, administração das cidades e educação do d
homem, é de certo modo justo dirigirmo-nos a ele para o interrogar: «Meu caro Homero, se, relativamente à virtude, não estás afastado três pontos da verdade, nem és um fazedor de imagens, a quem definimos como um imitador, mas estás afastado apenas dois, e se foste capaz de conhecer quais são as actividades que tornam os homens melhores ou piores, na vida particular ou pública, diz-nos que cidade foi, graças a ti, melhor administrada, como sucedeu com a Lacedemónia, graças a Licurgo[8], e com muitas outras cidades, grandes e pequenas, devido a muitos outros? Que Estado te e
aponta como um bom legislador[9] que veio em seu auxílio?

[7] Não sabemos se os praticantes dessa arte se intitulavam Asclepíades por se considerarem descendentes de Asclépios ou por ele inspirados, mas o certo é que o ofício passava de pais a filhos. Sobre Asclépios, vide supra, nn. 74 e 75 ao Livro III.

[8] O legislador de Esparta, considerado por Heródoto (I. 65-66) o criador da Gerúsia e dos Éforos, chegou a ser tido por lendário, conforme já transparece da biografia que lhe dedicou Plutarco. A crítica actual reconhece, porém, a sua historicidade (vide A. Toynbee, *Some Problems of Greek History*, Oxford, 1969, pp. 274-283).

[9] Adam observa, a este propósito, que não só não era esse o sentir geral grego, como não era o do próprio Platão no *Banquete* 209c-e.

A Itália e a Sicília indicam Carondas[10], e nós, Sólon[11]. E a ti, quem?» Teria alguém para indicar?

— Julgo que não — respondeu Gláucon —. Pois nada dizem, nem mesmo os Homérides[12].

600a — Mas há alguma guerra de que se tenha lembrança, no tempo de Homero, chefiada por ele, que o tivesse por conselheiro e que fosse levada a bom termo?

— Nenhuma.

— Mas então há muitas ideias e invenções que lhe sejam atribuídas em relação às artes e outras actividades, coisas que são características de um homem habilidoso[13], no género das que se contam de Tales de Mileto[14] e de Anacársis da Cítia[15]?

[10] Carondas foi o legislador de Catânia, sua cidade natal, e outras colónias calcídicas da Sicília e da Magna Grécia. Deve datar do começo do séc. VI a.C.

[11] O ateniense Sólon (c.640-560 a.C.) é exaltado vezes sem conta, como o fundador da democracia ateniense, não só em Platão, como nos grandes oradores áticos. Os modernos, porém, sem menosprezar a acção de Sólon, atribuem esse papel a Clístenes. Vejam-se, entre outros, M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1991, cap. 3, e J. Ribeiro Ferreira, *A Democracia na Grécia Antiga*, Coimbra, 1990.

[12] Os Homérides eram uma espécie de corporação de poetas da ilha de Quios, que se consideravam descendentes de Homero e detentores da autoridade máxima sobre os seus poemas, como se depreende de Platão, *Ion* 530d e *Fedro* 252b. Também Píndaro se lhes refere em *Nemeias* II. 1-3.

[13] No texto está σοφός, usado, segundo nos parece, no seu sentido primeiro de «perito numa arte».

[14] É de notar que o primeiro filósofo nos aparece aqui, tal como em Heródoto (I. 74-75, 170), em Aristófanes (*Nuvens* 180, *Aves* 1009), e mesmo em Aristóteles (*Política* I. 11. 1259a 5-23) mais como um homem astuto e engenhoso do que como um pensador. Cf. D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London, 1970, p. 43.

[15] Contemporâneo de Tales, e por vezes também incluído na lista dos Sete Sábios (Estrabão VII. 3.9), foi, segundo Diógenes Laércio I. 105, o inventor da âncora e da roda do oleiro.

— Nada desse género.

— Mas, se não o foi na vida pública, ao menos na particular não constará que Homero, durante a sua vida, tenha dirigido a educação de algumas pessoas, que o estimassem pela sua companhia e que transmitissem à posteridade o estilo de vida homérico, como o próprio Pitágoras[16], que foi extraordinariamente apreciado por esse motivo, e até os que vieram depois dele ainda hoje chamam Pitagórico a esse regime de vida, e por ele se salientam no meio dos outros homens? **b**

— Também sobre isso nada consta. Com efeito, Creofilo[17], ó Sócrates, o discípulo de Homero, talvez ainda seja menos ridículo pelo nome do que em relação à educação, se

[16] É esta, como é sabido, a única referência nominal a Pitágoras na obra de Platão, embora a influência da escola do filósofo de Samos em parte do seu pensamento não ofereça dúvidas, assim como parece ser aos Pitagóricos que alude quando se refere a «homens e mulheres sábios». De resto, as citações de Pitágoras anteriores ao fim do séc. IV a.C. são escassíssimas: Xenófanes, fr. 7 Diels; Heraclito, frs. 40, 81, 129 Diels; Heródoto IV. 95; Isócrates, *Busíris* 28. Os modernos tendem, cada vez mais, a atribuir a discípulos, sobretudo a Filolau, as principais doutrinas da escola. *Vide* J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, 1979, Vol. I, cap. 6.

[17] O nome, na forma adoptada pelos editores antigos (Κρεώφιλος), significa «amigo de comer carne». Mas os melhores manuscritos, que Burnet segue, e bem assim outros autores gregos, escrevem Κρεώφυλος. A diferença só é sensível em português no lugar da tónica, pois a segunda das formas citadas, por ter a penúltima longa, tem de ter acentuação paroxítona. Calímaco, *Epigrama* 6, atribui a Creofilo o poema *Oechalia*. A *Suda* (léxico do séc. X) diz que ele recebeu esse poema de Homero, em agradecimento pela hospitalidade que lhe concedera. O escoliasta declara que Homero lhe confiou a *Ilíada*.

é verdade • que se diz acerca de Homero. De facto, conta-
c -se que recebeu dele muito poucas atenções enquanto foi vivo.

— É o que se diz, efectivamente. Mas supões, ó Gláucon, que, se Homero fosse, na realidade, capaz de educar os homens e de os fazer melhores, como pessoa que podia não ser imitador, mas bom conhecedor dessas matérias, não criaria numerosos discípulos que o honrassem e estimassem, ao passo que Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos[18] e tantos outros podem, em conversas particulares, convencê-los
d de que não serão capazes de administrar a sua casa nem a sua cidade, se não se submeterem à educação deles, e são estimados com tal veemência, devido a esta arte, que só lhes falta que os discípulos andem com eles aos ombros?[19] E os que viveram no tempo de Homero, se realmente ele era capaz de ajudar os homens a serem virtuosos, e de Hesíodo, haviam de os deixar andar de um lado para o outro a recitar[20], e não se apegariam mais a eles do que ao dinheiro, e
e não os forçariam a ficar com eles nos seus lares, ou, se não os convencessem, não se teriam transformado em pedagogos[21], para os seguirem onde quer que fossem, até que se saciassem do seu aprendizado?

[18] Dois dos mais famosos Sofistas, interlocutores de Sócrates no diálogo *Protágoras*.

[19] O original diz «nas cabeças». Esta caricatura do entusiasmo despertado pelos Sofistas deve completar-se com as cenas deliciosas da abertura do *Protágoras*.

[20] No original está o verbo que significa «ser rapsodo». Os rapsodos andavam de terra em terra, a recitar poemas.

[21] O pedagogo acompanhava sempre os passos do seu educando. A inversão de atitudes contribui para acentuar a ironia da frase.

— Parece-me que o que dizes é absolutamente verdadeiro, ó Sócrates.

— Assentemos, portanto, que, a principiar em Homero, todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade; mas, como ainda há pouco dissemos, o pintor fará o que parece ser um sapateiro, aos olhos dos que **601a** percebem tão pouco de fazer sapatos como ele mesmo, mas julgam pela cor e pela forma?

— Precisamente.

— Do mesmo modo diremos, parece-me, que o poeta, por meio de palavras e frases, sabe colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que saber imitá-las, de modo que, a outros que tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem, quando dissertam sobre a arte de fazer sapatos, ou sobre a arte da estratégia, ou sobre qualquer outra com metro, ritmo e harmonia. Tal é a grande sedução natural que estas têm, por si sós. Pois julgo **b** que sabes como parecem as obras dos poetas, desnudadas do colorido musical, e ditas só por si. Já assentaste nisso, de algum modo.

— Pois já.

— Então parecem-se com o aspecto que tomam aqueles rostos que tiveram frescura, mas não beleza, quando a flor da juventude os abandonou[22].

— Exactamente.

— Vamos lá então! Repara no seguinte: o criador de fantasmas, o imitador, segundo dissemos, nada entende da realidade, mas só da aparência. Não é assim? **c**

[22] Esta frase figura, como exemplo de símile, em Aristóteles, *Retórica* III. 4.1406b 36-37.

– É.

– Não deixemos, contudo, a nossa exposição a meio; vamos explorá-la suficientemente.

– Fala.

– O pintor, dizemos nós, pintará as rédeas e o freio?

– Sim.

– Mas quem os faz é o correeiro e o ferreiro?

– Exactamente.

– Porventura é o pintor que entende como devem ser feitas as rédeas e o freio? Ou o que as fabricou, o ferreiro e o correeiro? Ou antes aquele que sabe servir-se delas, o cavaleiro somente?

– Exactamente.

– Acaso não afirmaremos que se passa o mesmo em tudo o mais?

– Como?

d – Que há estas três artes relativamente a cada objecto: a de o utilizar, a de o confeccionar, e a de o imitar.

– Sim.

– Ora a qualidade, a beleza e perfeição de cada utensílio, de cada animal ou acção não visam outra coisa que não seja a função para a qual cada um foi feito ou nasceu?

– Assim é.

– Grande é, pois, a necessidade, para quem se serve de cada coisa, de ter delas a maior experiência e de se tornar intérprete, junto do fabricante, da boa ou má qualidade do objecto de que se serve quando o utiliza. Por exemplo, o

e flautista informa o fabricante acerca das flautas de que se serve para tocar, e prescreve-lhe como as deve executar, e ele atendê-lo-á.

– Pois não?

– Portanto, aquele que sabe informa sobre as qualidades e defeitos das flautas, o outro faz fé [23], e executará?

– Sim.

– Por conseguinte, em relação ao mesmo instrumento, o fabricante terá uma crença exacta quanto à sua excelência ou inferioridade, por estar em contacto com quem sabe e ser obrigado a escutá-lo; ao passo que aquele que o utiliza **602a** possui a ciência.

– Exactamente.

– Mas o imitador adquirirá o conhecimento dos objectos que pinta, pela prática, e a capacidade de distinguir se são belos e bem feitos ou não, ou obterá uma opinião correcta, pelo facto de forçosamente ter de conviver com aquele que sabe e de acatar as suas prescrições sobre a maneira como deve pintar?

– Nem uma coisa nem outra.

– Por conseguinte, o imitador não saberá nem terá uma opinião certa acerca do que imita, no que toca à sua beleza ou fealdade.

– Parece que não.

– Será um encanto esse imitador em poesia, quanto à sua mestria nos assuntos que trata!

– Nem por isso!

– Contudo, fará as suas imitações à mesma, sem saber, **b** relativamente a cada uma, em que é que ela é má ou boa; mas, ao que parece, aquilo que parecer belo à multidão ignara, é isso mesmo que ele imitará.

– Pois que outra coisa há-de fazer?

---

[23] Esta expressão retoma a linguagem do símile da linha, supra, VI. 509d-511e.

— Logo, quanto a estas questões, estamos, ao que parece, suficientemente de acordo: que o imitador não tem conhecimentos que valham nada sobre aquilo que imita, mas que a imitação é uma brincadeira sem seriedade; e os que se abalançam à poesia trágica, em versos iâmbicos ou épicos[24], são todos eles imitadores, quanto se pode ser.

— Exactamente.

c — Por Zeus! — exclamei eu —. Essa imitação está três pontos afastada da verdade ou não?

— Está.

— Além disso, em que parte do homem exerce o poder que detém?

— De que pretendes falar?

— Do seguinte: a mesma grandeza, vista a nossos olhos de perto e de longe, não parece igual.

— Pois não.

— E os mesmos objectos parecem tortos ou direitos, para quem os observa na água ou fora dela, côncavos ou convexos, devido a uma ilusão de óptica proveniente das cores, e é evidente que aqui há toda a espécie de confusão
d na nossa alma. Aplicando-se a esta enfermidade da nossa natureza é que a pintura com sombreados não deixa por tentar espécie alguma de magia, e bem assim a prestidigitação e todas as outras habilidades desse género.

[24] Novamente se considera aqui (tal como em 595c) o elemento trágico como potencialmente existente na poesia épica. Formalmente, a tragédia era composta em metro iâmbico, nas partes faladas, e em metros líricos, nas cantadas (além disso, havia ainda as partes em recitativo: em ritmo anapéstico, ou nos iambos no meio de líricas, ou ainda nos tetrâmetros trocaicos). Sobre esta complexa questão, que parte sobretudo dos dados de Aristóteles, *Poética* 1449a, veja-se A. Pickard – Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, rev. ed., Oxford, 1988, pp. 156-164.

— É verdade.

— Mas não se inventaram a medição, o cálculo, a pesagem, como auxiliares preciosos contra esses inconvenientes, de tal modo que não prevalece em nós a aparência de maior ou menor, mais numeroso ou mais pesado, mas o que se calculou, mediu ou pesou?

— Pois não!

— Ora, realmente, essas operações podem ser o trabalho da razão que está na nossa alma. **e**

— É dela, efectivamente.

— Mas perante esse princípio, quando mediu e assinalou que certos objectos são maiores ou menores que outros, ou iguais a eles, surgem aparências por vezes em relação com os mesmos objectos, ao mesmo tempo.

— Surgem.

— Não afirmámos que é impossível que o mesmo elemento tenha, ao mesmo tempo, opiniões contrárias sobre os mesmos objectos?

— Afirmámos, e com razão.

— Portanto, o que julga na alma à margem da medida, **603a**
não poderá ser o mesmo que o que julga com medida.

— Pois não.

— Mas, realmente, o elemento que faz fé na medida e no cálculo deverá ser a melhor parte da alma.

— Sem dúvida.

— Logo, o que lhe for contrário pertencerá ao número do pior que temos.

— Forçosamente.

— Era a este ponto que eu queria chegar, quando dizia que a pintura e, de um modo geral, a arte de imitar, executa as suas obras longe da verdade, e, além disso, convive com a **b**

parte de nós mesmos avessa ao bom-senso, sem ter em vista, nesta companhia e amizade, nada que seja são ou verdadeiro.

— Exactamente.

— Se o medíocre se associa ao medíocre, a arte de imitar só produz mediocridades.

— Assim parece.

— Referes-te apenas à que se dirige aos olhos, ou também à que se dirige aos ouvidos, e a que chamamos poesia?

— A essa também, é natural.

— Não façamos fé, contudo, apenas na semelhança com a pintura, mas avancemos até àquele sector do espírito que
c convive com a imitação poética, e vejamos se ele é inferior ou valioso.

— É bem preciso.

— Vamos pôr a questão desta maneira. A poesia mimética, dizíamos nós, imita homens entregues a acções forçadas ou voluntárias, e que, em consequência de as terem praticado, pensam ser felizes ou infelizes, afligindo-se ou regozijando-se em todas essas circunstâncias. Havia mais alguma coisa, além disto?

— Não.

— Ora, em todas essas ocasiões, porventura o homem
d está de acordo consigo mesmo? Ou, tal como sofria de dissensão interna rela ivamente à visão, e albergava ao mesmo tempo opiniões contrárias sobre os mesmos assuntos, do mesmo modo, no seu comportamento sofre de dissensão e luta consigo mesmo? Mas recordo-me de que, quanto a isso, não precisamos agora de chegar a um acordo; pois já na discussão anterior [25] concordámos suficientemente em todas

[25] Supra, IV. 435e seqq.

estas questões, de como a nossa alma está cheia de mil contradições dessa espécie, que surgem ao mesmo tempo.

— E com razão.

— Com razão, efectivamente. Mas parece-me agora **e**
necessário analisar o que então deixámos de lado.

— O quê?

— Dissemos então que um homem comedido, se lhe coubesse em sorte perder um filho ou algo que lhe fosse muito caro, suportaria essa desgraça mais facilmente do que os outros.

— Exactamente.

— Examinemos agora, então, se não se afligirá nada ou se, sendo isso impossível, moderará o seu desgosto.

— É nesta hipótese, de preferência, que está a verdade.

— Diz-me agora o seguinte acerca dele: supões que **604a**
luta e resiste mais ao seu desgosto quando é observado pelos seus semelhantes, ou quando fica só, no seu isolamento, perante si mesmo?

— Suportará muito mais, quando estiver a ser observado.

— Mas, quando ficar só, julgo que ousará dizer muitas coisas das quais se envergonharia se alguém as ouvisse, e fará muitas outras, que não aceitaria que alguém o visse fazer.

— Assim é.

— Por conseguinte, a força que o impele a resistir é a razão e a lei, ao passo que a força que o arrasta para a dor é a **b**
própria aflição?

— É verdade.

— Mas, quando há no homem impulsos contrários e simultâneos em relação ao mesmo objecto, dizemos que há necessariamente nele dois elementos.

– Pois não!

– Ora um estará pronto a obedecer à lei, naquilo que ela lhe prescrever?

– Como?

– A lei diz que o que há de mais belo é conservar a calma o mais possível nas desgraças e não se indignar, uma vez que não se sabe o mal e o bem que há em tais acontecimentos, nem se adianta nada, positivamente, em os suportar
c com dificuldade; nem tudo o que é humano merece que se lhe dê muita importância; e o que poderá acudir-nos o mais depressa possível é entravado pelo desgosto.

– A que te referes?

– À reflexão sobre o que nos aconteceu; e, tal como quando se lançam os dados, assim devemos endireitar as nossas próprias posições, de acordo com o que saiu, pelo caminho que a razão escolher como melhor, e, se nos baterem, não devemos fazer como as crianças, que levam a mão ao sítio da pancada e perdem o tempo a gritar, mas acostu-
d mar a alma a ser o mais rápida possível a curar e a endireitar o que caiu e adoeceu, eliminando as lamentações com remédios.

– Seria a melhor maneira de nos comportarmos perante a adversidade.

– Ora, é a melhor parte de nós que quer seguir a razão.

– É evidente.

– Mas a parte que nos leva à recordação do sofrimento e aos gemidos e que nunca se sacia deles, acaso não diremos que é irracional, preguiçosa e propensa à cobardia?

– Diremos, pois.

e – Ora, o que contém material para muita e variada imitação é a parte irascível; ao passo que o carácter sensato e

calmo, sempre igual a si mesmo, nem é fácil de imitar nem, quando se imita, é fácil de compreender, sobretudo num festival[26] e perante homens de todas as proveniências, reunidos no teatro. Porquanto essa imitação seria de um sofrimento que, para eles, é estranho.

– Absolutamente. 605a

– É evidente desde logo que o poeta imitador não nasceu com inclinação para essa disposição de alma, nem a sua arte foi moldada para lhe agradar, se quiser ser apreciado pela multidão, mas sim com tendência para o carácter arrebatado e variado, devido à facilidade que há em o imitar.

– É evidente.

– Por conseguinte, temos razão em nos atirarmos a ele desde já, e em o colocar em simetria com o pintor. De facto, parece-se com ele no que toca a fazer trabalho de pouca monta em relação à verdade; e, no facto de conviver com a b
outra parte da alma, sem ser a melhor, nisto também se assemelha a ele. E assim teremos desde já razão para não o recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deita a perder a razão, tal como acontece num Estado, quando alguém torna poderosos os malvados e lhes entrega a soberania, ao passo que destruiu os melhores. Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura
na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a c
parte irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade.

[26] Alusão aos festivais dramáticos (especialmente as Grandes Dionísias), nos quais se representavam as tragédias.

— Precisamente.

— Contudo não é essa a maior acusação que fazemos à poesia: mas o dano que ela pode causar até às pessoas honestas, com excepção de um escassíssimo número, isso é que é o grande perigo.

— Como não havia de sê-lo, se na verdade produz tal efeito?

— Ouve e repara. Os melhores de entre nós, quando
d escutam Homero ou qualquer poeta trágico a imitar um herói que está aflito e se espraia numa extensa tirada cheia de gemidos, ou os que cantam e batem no peito[27], sabes que gostamos disso, e que nos entregamos a eles, e os seguimos, sofrendo com eles, e com toda a seriedade elogiamos o poeta, como sendo bom, por nos ter provocado, até ao máximo, essas disposições.

— Sei. Como não havia de sabê-lo?

— Mas quando sobrevém a qualquer de nós um luto pessoal, reparaste que nos gabamos do contrário, se formos
e capazes de nos mantermos tranquilos e de sermos fortes, entendendo que esta atitude é cara terística de um homem, ao passo que aquela, que há pouco louvámos, o é de uma mulher?

— Reparei.

— E estará certo que se dêem estes elogios, ao vermos um homem comportar-se de uma maneira que não teríamos por digna, mas nos envergonharia, sem termos repulsa por ele, antes regozijando-nos e louvando-o?

[27] A tirada (ῥῆσις), a que se faz referência primeiro, é a fala de um actor; o segundo exemplo é um canto lamentoso do coro, que, por ser acompanhado de gestos de desespero, como bater no peito, tomou o nome de κομμός, e veio a designar uma parte específica (embora não obrigatória) da tragédia.

— Por Zeus que não! Não parece de uma pessoa sensata!

— Exacto, sobretudo se examinares a questão sob este **606a**
aspecto.

— Qual?

— Se pensares que a parte da alma que há pouco contínhamos pela força, nos nossos desgostos pessoais, que tem sede de lágrimas e de gemidos em abundância, até se saciar, porque a sua natureza é tal que a leva a ter esses desejos, é, nessas alturas, a parte a que os poetas dão satisfação e regozijo. Ao passo que a parte de nós que é a melhor por natureza, por não estar suficientemente educada pela razão e pelo hábito, abranda a vigilância dessa parte dada às lamen- **b**
tações, a pretexto de que está a contemplar males alheios, e que não é vergonha nenhuma para ela, se outra pessoa, que se diz um homem de bem, se lamenta a despropósito, louvá-la e ter compaixão dela, mas supõe que tira uma vantagem, o prazer, de que não aceitaria privar-se, desprezando todo o poema. É que, julgo eu, a poucos é dado fazer ideia de como inevitavelmente temos, na nossa vida íntima, o usufruto dos sentimentos alheios. Porquanto, depois de termos criado e fortalecido neles a nossa piedade, não é fácil contê-la nos sofrimentos próprios.

— Exactamente. **c**

— Porventura não se aplica também o mesmo argumento ao ridículo? Se, numa imitação cómica ou numa conversa particular, ao ouvires gracejos de que pessoalmente te envergonharias, te divertires à grande e não os desprezares como coisa inferior, não estás a proceder exactamente do mesmo modo que quando se trata de sentir comiseração? É que à vontade de fazer rir, que continhas pela razão, com

receio de ganhares fama de desabusado, dás-lhe então livre curso, e, depois de aí a refrescares, muitas vezes te deixas levar, sem dares por ela, a fazer de autor cómico em tua casa.

— É isso mesmo.

d — E quanto ao amor, à ira e a todas as paixões penosas ou aprazíveis da alma, que afirmámos acompanharem todas as nossas acções, não produz em nós os mesmos efeitos a imitação poética? Porquanto os rega para os fortalecer, quando devia secá-los, e os erige nossos soberanos, quando deviam obedecer, a fim de nos tornarmos melhores e mais felizes, em vez de piores e mais desgraçados.

— Não posso dizer de outro modo.

e — Por conseguinte, ó Gláucon, quando encontrares encomiastas de Homero, a dizerem que esse poeta foi o educador da Grécia[28], e que é digno de se tomar por modelo no que toca a administração e a educação humana, para
607a aprender com ele a regular toda a nossa vida, deves beijá-los e saudá-los como sendo as melhores pessoas que é possível, e concordar com eles em que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos, mas reconhecer que, quanto a poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encómios aos varões honestos e nada mais. Se, porém, acolheres a Musa aprazível na lírica ou na epopeia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor.

— Exactamente.

[28] A mais antiga prova do facto — documentado, aliás, em muitos autores — é dada pelo fr. 10 Diels de Xenófanes:

Uma vez que, desde início, todos aprenderam por Homero...

— Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de b
novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte desta espécie[29]. Era a razão que a isso nos impelia. Acrescentemos ainda, para ela não nos acusar de uma tal ou qual dureza e rusticidade, que é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia. Realmente, lá temos a «cadela a ganir ao dono» e a «que ladra» e o «homem superior a proferir palavras vãs», e o «bando de cabeças magistrais» e os «que pen- c
sam subtilmente», como afinal «vivem na penúria» e mil outras provas da antiguidade do antagonismo entre elas[30]. Mesmo assim, diga-se que, se a poesia imitativa voltada para o prazer tiver argumentos para provar que deve estar presente numa cidade bem governada, a receberemos com gosto, pois temos consciência do encantamento que sobre nós exerce; mas seria impiedade trair o que julgamos ser verda- d
deiro. Ou não te sentes também seduzido pela poesia, meu amigo, sobretudo quando a contemplas através de Homero?

— Sinto, e muito.

— Logo, é justo deixá-la regressar, uma vez que ela se justifique, em metros líricos ou em quaisquer outros?

— Absolutamente.

— Concederemos certamente aos seus defensores, que não forem poetas, mas forem amadores de poesia, que falem em prosa, em sua defesa, mostrando como é não só agradável, como útil, para os Estados e a vida humana. E escutá-los-emos favoravelmente, porquanto só teremos van- e
tagem, se se vir que ela é não só agradável, como também útil.

[29] Cf. supra, III. 398a.

[30] Todas as expressões entre aspas devem provir de citações de poetas, provavelmente da lírica, mas não é possível identificá-las.

– Como não havemos de lucrar?

– Mas se assim não for, meu caro amigo, faremos como aqueles que, quando estão apaixonados por alguém, e reconhecem que aquele amor não lhes é proveitoso, se afastam dele, embora com esforço; do mesmo modo nós, devido ao amor por essa poesia que em nós se formou por influência da educação dos nossos belos Estados, estaremos
608a dispostos a vê-la como muito boa e verdadeira, mas, enquanto não for capaz de se justificar; escutá-la-emos, repetindo para nós mesmos os argumentos que expusemos, e aquele mesmo canto mágico, tomando precauções para não cairmos novamente naquela paixão da nossa infância, e que é a da maioria. Repetiremos que não devemos preocupar-nos com esta poesia, como detentora da verdade, e como
b coisa séria, mas o ouvinte deve estar prevenido, receando pelo seu governo interior, e acreditar nas nossas afirmações acerca da poesia.

– Concordo inteiramente – respondeu ele.

– É um grande combate, meu caro Gláucon, é grande, e mais do que parece, o que consiste em nos tornarmos bons ou maus. De modo que não devemos deixar-nos arrebatar por honrarias, riquezas, nem poder algum, nem mesmo pela poesia, descurando a justiça e as outras virtudes.

– Concordo contigo, em consequência da análise que fizemos; e qualquer outra pessoa também, segundo julgo.

c – Além disso – prossegui eu – não tratámos das recompensas máximas da virtude e dos prémios que a aguardam.

– É incrível a sua magnitude, se ainda há outros maiores do que os que referimos.

– Que poderia haver de grande em tempo tão minguado? Efectivamente, todo esse tempo que medeia entre a

infância e a velhice, em comparação com a totalidade, seria coisa assaz reduzida.

– Não é mesmo nada.

– Ora bem! Julgas que um objecto imortal deverá preocupar-se com um tempo assim limitado, e não com a d
sua totalidade?

– Eu não, por certo. Mas por que dizes isso?

– Não te apercebeste de que a nossa alma é imortal e nunca perece?

Ele olhou para mim, e, suspenso, disse: – Eu cá não, por Zeus! Mas tu podes demonstrá-lo?

– Não tenho o direito de me escusar. E acho que tu também podes, pois não é nada difícil.

– Eu cá não. Mas terei muito prazer em te ouvir essa demonstração que não é difícil.

– Ouvirás.

– Fala então.

– Há uma coisa a que chamas bem, e outra mal?

– Há.

– Porventura pensas sobre isso o mesmo que eu? e

– O quê?

– Que tudo o que destrói e corrompe é mau, ao passo que o que salva e preserva é bom.

– É o que penso.

– E então? Afirmas que há para cada coisa, bem e mal? Por exemplo, a oftalmia, para os olhos, a doença, para a tota- 609a
lidade do corpo, o míldio, para o trigo, a podridão para a madeira, o verdete e a ferrugem para o bronze e o ferro, e, conforme disse, um mal e uma doença quase congénitos para cada coisa?

– Afirmo, sim.

– Logo, quando algum destes males sobrevém a uma dessas coisas, não deteriora aquela em que surgiu, e não acaba por a dissolver e destruir completamente?

– Pois não!

– Por conseguinte, o mal e o vício próprios da natureza de cada coisa é que deitam a perder cada uma; ou, se não for isso que a deita a perder, não há outra coisa que possa
b destruí-la. De facto, não se teme que o bem jamais cause a perdição de qualquer coisa, nem o que não é bom nem mau.

– Como havia de fazê-lo?

– Se, portanto, encontrarmos algum ser, com um mal que o torna corrupto mas incapaz de o dissolver e destruir, não saberemos desde logo que não há destruição possível para um ser assim constituído?

– É natural que seja assim.

– Ora pois! Para a alma não há nada que a torne má?

– Há, e muito. Tudo quanto enumerámos há pouco[31]:
c a injustiça, a intemperança, a cobardia e a ignorância.

– Acaso é um desses defeitos que a destrói e corrompe? E repara, não vamos iludir-nos, supondo que o homem injusto e insensato, quando surpreendido a praticar a injustiça, perece nessa ocasião, devido à injustiça, que é o vício da sua alma. Mas procede da seguinte maneira: tal como a maldade do corpo, que é a doença, desgasta o corpo, o destrói e o leva a já não ser um corpo, do mesmo modo também
d tudo o que há pouco enumerámos, devido à maldade própria, que, assentando arraiais e permanecendo nela, a corrompe, acaba por ser aniquilado, não é assim?

[31] Supra, IV. 444c.

– É.

– Vamos lá então examinar a alma segundo o mesmo método. Porventura a injustiça, e demais vícios que nela existem, pelo facto de permanecerem e assentarem arraiais nela, a destroem e fazem murchar, até que a levam à morte, separando-a do corpo?

– Lá isso não!

– Contudo, seria absurdo que um mal alheio destruísse uma coisa, e o próprio não.

– Seria absurdo.

– Pensa então, ó Gláucon, que não é devido à má qua- **e**
lidade que tenham os alimentos, quer ela seja velhice, podridão ou qualquer outra, que supomos que o corpo não pode deixar de ser destruído. Mas, se a má qualidade dos próprios alimentos é que causa no corpo a corrupção do mesmo, diremos que, devido a esses alimentos, pereceu por efeito do seu próprio mal, que é a doença. Mas jamais julgaremos que
o corpo é destruído pela má qualidade dos alimentos, por **610a**
estes serem uma coisa, e o corpo outra, desde que o mal alheio não tenha provocado nele o mal que lhe é próprio.

– Dizes muito bem.

– Pela mesma razão, se o mal do corpo não provoca na alma o mal da alma, não pretendamos jamais que a alma é destruída por um mal alheio, sem a ajuda do seu mal próprio, e que uma coisa perece pelo mal da outra.

– É lógico.

– Por conseguinte, ou demonstramos que não dissemos bem, ou, enquanto o não fizermos, não afirmemos ja- **b**
mais que, devido à febre, ou a qualquer outra doença, ou a assassínio, nem que se retalhasse o corpo todo em bocadinhos o mais pequenos possível, por esses motivos, a alma jamais pereça antes de alguém demonstrar que, devido a esses

padecimentos do corpo, se torna mais injusta e mais ímpia. Mas, quando surge o mal numa coisa, que lhe é alheia, sem
c que se forme o que lhe é próprio, não consintamos que se diga que a alma ou qualquer outra coisa perece.

— A verdade é que nunca ninguém poderá provar que as almas dos que morrem se tornam mais injustas por efeito do seu trespasse.

— Mas se alguém — prossegui eu — ousasse entrar em luta com o nosso argumento, e dizer, a fim de não ser forçado a concordar com a imortalidade da alma, que quem morre se torna pior e mais injusto, entenderíamos que, se tais afirmações fossem verdadeiras, a injustiça era, para o seu de-
d tentor, tão mortal como se fosse uma doença, e que esse mal, mortal por sua própria natureza, matava quem o contrai, mais depressa aos mais injustos, mais de espaço aos menos injustos, em vez de ser como na situação actual em que, como resultado desse facto, os injustos morrem por outros lhes imporem castigo.

— Por Zeus! A injustiça não pareceria um mal tão terrível, se fosse mortal para quem a acolhesse, porquanto seria a libertação do mal, mas julgo antes que se apresentará, bem
e ao contrário, como causa da morte dos outros, se a tanto chega o seu poder, ao passo que torna cheio de vivacidade aquele que a possui, e desperto, além de lhe dar vitalidade. Tão longe estão, ao que parece, os seus arraiais dos da morte.

— Dizes bem. Desde que a perversidade própria e o mal próprio não são capazes de matar e destruir a alma, dificilmente o mal predisposto para a destruição de outra coisa perderá a alma ou qualquer outra coisa, excepto aquela a que está afecta.

— Dificilmente, ao que parece.

— Logo, quando uma coisa não perece devida a um mal, quer lhe seja próprio, quer estranho, é evidente que é **611a**
forçoso que exista sempre. E, se existe sempre, é imortal.

— Forçosamente.

— Admitamos, portanto, que isto é assim. Mas, se o for, compreendes que são sempre as mesmas almas que existem. Uma vez que nenhuma perece, não podem diminuir nem aumentar. Com efeito, se algum grupo de seres imortais aumentasse, bem sabes que se ampliaria com o que é mortal, e tudo acabaria por ser imortal.

— Falas verdade.

— Mas não vamos supor tal coisa, porquanto a razão o não consente, nem tão-pouco vamos supor que a alma, na sua verdadeira natureza, é de tal espécie que esteja repleta **b**
de variedade, disparidade e discordância consigo mesma.

— Que queres dizer?

— Não é fácil ser eterno, se se é formado de muitas partes, a menos que a ordenação seja perfeita, como agora se nos revelou ser o caso da alma.

— Não é natural, na verdade.

— Que a alma é, por conseguinte, imortal, quer o argumento de há pouco, quer os demais[32] nos forçariam a dizê-lo. Mas, para saber o que é na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, **c**
que é como actualmente a vemos, mas tal como ela fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão, e então acharemos que ela é muito mais

[32] Os comentadores têm utilizado esta referência como uma das raras indicações sobre a cronologia relativa da obra, uma vez que pode ver-se aqui uma alusão aos argumentos apresentados no *Ménon* e no *Fédon* sobre a imortalidade da alma.

bela e veremos com muito maior transparência diferentes exemplos de justiça e injustiça e tudo quanto acabámos de expor. Agora o que dissemos sobre ela, é verdade, quanto ao seu estado actual. Nós vimo-la seguramente num estado
d comparável ao de Glauco marinho[33]. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao facto de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela — conchas, algas, ou seixos —, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural. É assim também que nós vemos a alma, abatida por milhentos vícios, mas é para lá, ó Gláucon, que devemos olhar.

— Para onde?

e — Para o seu amor da sabedoria, para o conhecimento dos objectos com que entra em contacto, a espécie de companhias que procura, uma vez que é aparentada com o divino, o imortal e o eterno, e para aquilo em que se tornaria, se se voltasse toda para coisas dessa natureza, e se, arrebatada por esse impulso, saísse do mar em que se encontra
612a actualmente, arrancando seixos e conchas — as numerosas e selvagens excrescências de terra e pedra que, em consequência destes festins bem-aventurados, como lhes chamam, nasceram em volta dela no seu estado actual, porque é de terra que ela se banqueteia. Então ver-se-ia a sua verdadeira natureza, se é complexa ou simples, ou como é. Agora

[33] Pescador beócio que, por se ter banhado numa fonte sagrada, se tornou imortal — segundo informa o escoliasta. Como divindade marinha, acabou por se assimilar a Proteu. É de supor que estivesse presente a intenção, notada por Ferguson, de fazer um jogo de palavras com o nome de Gláucon.

quanto às afecções e formas que tem na vida humana, analisámo-las suficientemente, segundo julgo.

— Absolutamente.

— Pois bem! Não conseguimos, na nossa argumentação, refutar as acusações contra a justiça, e, especialmente, abs- b
ter-nos de trazer à liça as recompensas e fama que lhe são atinentes, como vós dizíeis[34] que fizeram Hesíodo e Homero? Não descobrimos que a justiça era, em si mesma, a coisa melhor para a alma, e que esta devia praticar a justiça, quer fosse possuidora do anel de Giges[35], quer não, e, além desse anel, do elmo de Hades[36]?

— Dizes a maior das verdades.

— Ora, pois, Gláucon, ainda haverá que objectar, se restituirmos à justiça e às demais virtudes, além daqueloutras vantagens, as recompensas, quantas e quais ela proporciona à alma por parte dos homens e dos deuses, quando o ho- c
mem está vivo e depois de ter morrido?

— Absolutamente nada.

— Ora então ides restituir-me o que vos emprestei na discussão?

— O quê?

— Concedi-vos que o homem justo pode passar por injusto, e o injusto por justo. Solicitáveis que, ainda quando não fosse possível enganar deuses e homens nesse ponto, mesmo assim devia conceder-se por amor da argumentação, a fim de se pronunciar um juízo sobre a justiça em si, peran- d
te a injustiça em si. Ou não te recordas?

[34] Cf. supra II. 363a-d.

[35] Sobre o anel de Giges, vide supra II. 359c-360b e nota 1, ao mesmo Livro.

[36] A mais antiga referência ao elmo de Hades (o deus dos mortos) consta da *Iliada* v. 844-845, onde se lê que Atena colocou esse elmo na cabeça, para se tornar invisível.

– Faria mal em não me recordar.

– Uma vez, portanto, que o juízo está formulado, solicito-vos novamente, em nome da justiça, que a fama que tem junto de deuses e homens, reconheçamos nós igualmente que a possui, a fim de ela ganhar os prémios que conserva devido à sua reputação, e que concede aos que a possuem, uma vez que se evidenciou que ela dá os bens provenientes da realidade, e não ilude os que a acolhem de verdade.

e – É justo o que tu pedes.

– Restituís-me então, em primeiro lugar, o princípio de que aos deuses, pelo menos, não passa despercebido como é cada uma destas espécies de homens?

– Restituímos.

– E, se não lhes passa despercebido, uma espécie será amada pelos deuses, e outra detestada, tal como assentámos ao princípio[37].

– É isso.

– Quanto ao que é amado pelos deuses, não concordaremos em que tudo o que provém dos deuses será para ele
613a o melhor possível, a menos que tivesse algum mal inevitável, proveniente de uma falta anterior[38]?

– Absolutamente.

– Assim, deve entender-se, relativamente ao homem justo, que, se ficar na miséria, doente ou sob a alçada de qualquer outro desses estados considerados como maus, tal situação acabará num benefício para ele, quer em vida, quer depois de morto. Efectivamente, os deuses nunca descuram quem quiser empenhar-se em ser justo e em se igualar ao
b deus, até onde isso é possível a um homem, na prática da virtude.

[37] Cf. supra, I. 352b.

[38] Entenda-se: cometida numa existência anterior.

– É natural, sem dúvida, que um homem assim não seja esquecido pelo seu semelhante.

– Quanto ao homem injusto, não deve pensar-se o contrário?

– Forçosamente.

– Logo, do lado dos deuses, seriam estas as recompensas do justo.

– Em meu entender, são-no certamente.

– E agora, do lado dos homens? Acaso não é assim, se quisermos pôr as coisas como elas são? Não fazem os homens hábeis e injustos como os corredores que correm bem do extremo inferior da liça para o superior, mas não deste para aquele[39]? A princípio, saltam com presteza, mas ao chegarem ao fim fazem uma figura ridícula, quando, de orelha c
murcha[40], saem à pressa sem serem coroados, ao passo que os verdadeiros corredores, depois de atingirem o fim, alcançam os prémios e são coroados. Não é assim que sucede a maior parte das vezes com os justos? Chegam ao termo de cada uma das suas actividades, das companhias e da vida, com boa fama e levam os prémios por parte dos homens.

– É exacto.

– Consentes então que eu diga acerca deles o que tu disseste sobre os injustos[41]? Direi pois que os justos, quando d
se tornam mais velhos, atingem na sua cidade os postos que quiserem, casam com quem quiserem, e dão os filhos em casamento a quem quiserem. E tudo quanto afirmaste acerca dos homens injustos, eu o direi agora dos justos. E agora,

[39] A metáfora é tirada do δίαυλος, uma das provas dos Jogos Olímpicos, que consistia em percorrer o estádio nos dois sentidos.

[40] A expressão do original significa literalmente «com as orelhas em cima dos ombros».

[41] Supra, II. 362b.

quanto aos homens injustos, mantenho que a maior parte deles, ainda que passem despercebidos em novos, são apanhados ao chegarem ao fim da carreira, cobrem-se de ridículo e, quando envelhecem, são insultados na sua miséria
e por estrangeiros e conterrâneos, são chicoteados e sofrem aqueles suplícios que classificaste de selvagens [42], e com razão (depois são torturados e queimados com ferros em brasa); tudo isso tu imaginarás que me ouviste dizer também a mim como o sofrem. Mas vê lá se aceitas o que eu digo.

— Absolutamente, pois são justas as tuas palavras.

614a — Serão assim os prémios, recompensas e dádivas que o justo recebe, em vida, dos deuses e dos homens, além daqueles bens que a própria justiça lhe proporciona.

— E são bens formosos e sólidos.

— Ora esses nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam cada um deles depois da morte. É isso que é preciso escutar, para que cada um receba exactamente aquilo que, por força da argumentação, lhe é devido.

b — Diz lá, que não há coisa que eu oiça com mais agrado.

— A verdade é que o que te vou narrar não é um conto de Alcínoo [43], mas de um homem valente [44], Er o Arménio,

[42] Supra, II. 361e.

[43] Os contos narrados por Ulisses a Alcínoo, rei dos Feaces, nos Cantos IX a XII da *Odisseia*, são todos de carácter fantástico. Entre eles, figura uma descida ao Hades (Canto XI), que reforça o paralelismo com a história de Er. A interpretação do mito que agora principia pode ler-se no nosso trabalho *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão*, Coimbra, 1955, pp. 85-88, 177-179, 200.

[44] O adjectivo que traduzimos por «valente», ἀλκίμου, forma, com o nome de Alcínoo, um jogo de palavras que não foi possível manter em português.

Panfílio de nascimento. Tendo ele morrido em combate, andavam a recolher, ao fim de dez dias, os mortos já putrefactos, quando o retiraram incorrupto. Levaram-no para casa para lhe dar sepultura, e, quando, ao décimo segundo dia, estava jazente sobre a pira, tornou à vida e narrou o que vira no além. Contava ele que, depois que saíra do corpo, a sua alma fizera caminho com muitas, e haviam chegado a um lugar divino, no qual havia, na terra, c
duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, lá em cima, outras em frente a estas. No espaço entre elas, estavam sentados juízes que, depois de pronunciarem a sua sentença, mandavam os justos avançar para o caminho à direita, que subia para o céu, depois de lhes terem atado à frente a nota do seu julgamento; ao passo que, aos injustos, prescreviam que tomassem à esquerda, e para baixo, levando também atrás a nota de tudo quanto haviam feito. Quando se aproximou, disseram-lhe que ele devia ser o mensageiro, junto dos d
homens, das coisas do além, e ordenaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que havia naquele lugar. Ora ele viu que ali, por cada uma das aberturas do céu e da terra, saíam as almas, depois de terem sido submetidas ao julgamento, ao passo que pelas restantes, por uma subiam as almas que vinham da terra, cheias de lixo e de pó, e por outra desciam as almas do céu, em estado de pureza. E as almas, à medida e
que chegavam, pareciam vir de uma longa travessia e regozijavam-se por irem para o prado acampar, como se fosse uma panegíria [45]; as que se conheciam, cumprimentavam-se mutuamente, e as que vinham da terra faziam perguntas às outras sobre o que se passava no além, e as que vinham do

[45] Nome genérico para os festivais religiosos dos Gregos. A palavra significa etimologicamente «reunião geral».

615a céu, sobre o que sucedia na terra. Umas, a gemer e a chorar, recordavam quantos e quais sofrimentos haviam suportado e visto na sua viagem por baixo da terra, viagem essa que durava mil anos, ao passo que outras, as que vinham do céu, contavam as suas deliciosas experiências e visões de uma beleza indescritível. Referir todos os pormenores seria, ó Gláucon, tarefa para muito tempo. Mas o essencial dizia ele que era o que segue. Fossem quais fossem as injustiças cometidas e as pessoas prejudicadas, pagavam a pena de tudo isso sucessivamente, dez vezes por cada uma, quer dizer,
b uma vez em cada cem anos, sendo esta a duração da vida humana – a fim de pagarem, decuplicando-a, a pena do crime; por exemplo, quem fosse culpado da morte de muita gente, por ter traído Estados ou exércitos e os ter lançado na escravatura, ou por ser responsável por qualquer outro malefício, por cada um desses crimes suportava padecimentos a decuplicar; e, inversamente, se tivesse praticado boas acções e tivesse sido justo e piedoso, recebia recompensas na mes-
c ma proporção. Sobre os que morreram logo a seguir ao nascimento e os que viveram pouco tempo, dava outras informações que não vale a pena lembrar. Em relação à impiedade ou piedade para com os deuses e para com os pais, e crimes de homicídio, dizia que os salários eram ainda maiores.

Contava ele, com efeito, que estivera junto de alguém a quem perguntaram onde estava Ardieu o Grande. Este Ardieu tinha sido tirano numa cidade da Panfília, havia já en-
d tão mil anos; tinha assassinado o pai idoso e o irmão mais velho, e perpetrado muitas outras impiedades, segundo se dizia. E o interpelado respondera: «Não vem, nem poderá vir para aqui. Na verdade, um dos espectáculos terríveis que vimos foi o seguinte: Depois de nos termos aproximado da

abertura, preparados para subir, e quando já tínhamos expiado todos os sofrimentos, avistámos de repente Ardieu e outros, que eram tiranos, na sua quase totalidade; mas também havia alguns que eram particulares que tinham cometido grandes crimes – que, quando julgavam que já iam subir, a e
abertura não os admitia, mas soltava um mugido cada vez que algum desses, assim incuráveis na sua maldade ou que não tinham expiado suficientemente a sua pena, tentava a ascensão. Estavam lá homens selvagens, que pareciam de fogo, e que, ao ouvirem o estrondo, agarravam alguns pelo meio e levavam-nos, mas, a Ardieu e outros, algemaram-lhes as mãos, pés e cabeça, derrubaram-nos e esfolaram-nos, 616a
arrastaram-nos pelo caminho fora, cardando-os em espinhos, e declaravam a todos, à medida que vinham, por que os tratavam assim, e que os levavam para os precipitar no Tártaro». Então tinham tido terrores múltiplos e variados, mas o maior de todos era o de cada um deles ouvir o mugido, quando ia a subir, e foi com o maior gosto que cada um fez a ascensão ante o silêncio daquele. Eram mais ou menos estas as penas e castigos, e bem assim as vantagens que lhes b
correspondiam. Depois de cada um deles ter passado sete dias no prado, tinham de se erguer dali, e partir ao oitavo dia, para chegar, ao fim de mais quatro dias, a um lugar de onde se avistava, estendendo-se desde o alto através de todo o céu e terra, uma luz, direita como uma coluna, muito semelhante ao arco-íris, mas mais brilhante e mais pura. Chegaram lá, depois de terem feito um dia de caminho, e aí mesmo, viram, no meio da luz, pendentes do céu, as extre- c
midades das suas cadeias (efectivamente essa luz é uma cadeia do céu, que tal como as cordagens das trirremes[46],

[46] As trirremes eram seguras na sua parte inferior por cordas dispostas horizontalmente.

segura o firmamento na sua revolução); dessas extremidades pendia o fuso da Necessidade, por cuja acção giravam as esferas. A respectiva haste e gancho[47] eram de aço; o contrapeso, de uma mistura desse produto e de outros. Quanto à
d natureza do contrapeso, era como segue. A sua configuração era semelhante à dos daqui, mas, quanto à sua constituição, contava ele que devíamos imaginá-la da seguinte maneira: era como se, num grande contrapeso oco e completamente esvaziado, estivesse outro semelhante, maior, que coubesse exactamente dentro dele, como as caixas que se metem umas nas outras; do mesmo modo, um terceiro, um quarto, e mais quatro. Com efeito, eram oito ao todo, os contrapesos, encaixados uns nos outros, que, na parte superior, ti-
e nham o rebordo visível com outros tantos círculos, formando um plano contínuo de um só fuso em volta da haste. Esta atravessava pelo meio, de lés-a-lés, o oitavo. Ora o primeiro contrapeso, o exterior, era o que tinha o círculo de rebordo mais largo; o segundo lugar cabia ao sexto, o terceiro ao quarto, o quarto ao oitavo, o quinto ao sétimo, o sexto ao quinto, o sétimo ao terceiro, o oitavo ao segundo. O círculo do maior era cintilante, o do sétimo era o mais brilhante, o
617a do oitavo tinha a cor do sétimo, que o iluminava, o do segundo e do quinto eram muito semelhantes entre si; um pouco mais amarelados do que aqueles, o terceiro era o que tinha a cor mais branca, o quarto era avermelhado, o sexto era o segundo em brancura[48]. O fuso inteiro girava sobre si

[47] Os fusos gregos constavam de uma haste vertical, cuja extremidade superior terminava num gancho, sob o qual passava a lã, que depois se ia enrolar na referida haste; na parte inferior desta, ficava o contrapeso, que facilitava a rotação, enquanto se fiava.

[48] Seguindo a interpretação de Cornford, o círculo exterior é o das estrelas fixas; o sexto, o de Vénus; o quarto, de Marte; o oitavo,

na mesma direcção, mas, na rotação desse todo, os sete círculos interiores andavam à volta suavemente, em direcção oposta ao resto. Dentre estes, o que andava com maior velocidade era o oitavo; seguiam-se, ao mesmo tempo, o sétimo, b
o sexto, e o quinto; o quarto parecia-lhes ficar em terceiro lugar nesta revolução em sentido retrógrado, o terceiro em quarto, e o segundo em quinto.

O fuso girava nos joelhos da Necessidade. No cimo de cada um dos círculos, andava uma Sereia que com ele girava, e que emitia um único som, uma única nota musical; e de todas elas, que eram oito, resultava um acorde de uma única escala[49]. Mais três mulheres estavam sentadas em cír- c
culo, a distâncias iguais, cada uma em seu trono, que eram as filhas da Necessidade, as Parcas[50], vestidas de branco, com grinaldas na cabeça – Láquesis, Cloto e Átropos – as quais cantavam ao som da melodia das Sereias, Láquesis, o passado, Cloto, o presente, e Átropos o futuro. Cloto, tocando

da Lua; o sétimo, do Sol; o quinto, de Mercúrio; o terceiro, de Júpiter; o segundo, de Saturno. Quando se diz que «o oitavo tinha a cor do sétimo, que o iluminava», está-se a explicar a origem do luar, que, aliás, já fora compreendida por Xenófanes, Parménides, Empédocles e Anaxágoras. Que o tenha sido anteriormente a estes, por Anaxímenes, é duvidoso (cf. G. S. Kirk and J. E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, ²1983, p. 156, [p. 159 da trad. port. por C. A. Louro Fonseca, Lisboa, ⁴1994].

[49] É a famosa «harmonia das esferas».

[50] Em grego, as *Moirai*. Nos Poemas Homéricos, a Moira representa, para cada um, o seu destino fixo, inamovível. O número e nome destas divindades surge pela primeira vez em Hesíodo, *Teogonia* 218, 905. A função de cada uma no texto está em relação com a etimologia do seu nome (cf. n. 61). Sobre a origem e evolução do conceito de *Moira*, veja-se o nosso artigo na *Enciclopédia Verbo*, s. v.

com a mão direita no fuso, ajudava a fazer girar o círculo exterior, de tempos a tempos; Átropos, com a mão esquerda, procedia do mesmo modo com os círculos interiores; e
d Láquesis tocava sucessivamente nuns e noutros com cada uma das mãos. Ora eles, assim que chegaram, tiveram logo de ir junto de Láquesis. Primeiro, um profeta[51] dispô-los por ordem. Seguidamente, pegou em lotes e modelos de vidas que estavam no colo de Láquesis, subiu a um estrado elevado e disse:

«Declaração da virgem Láquesis, filha da Necessidade. Almas efémeras, vai começar outro período portador da
e morte para a raça humana. Não é um génio[52] que vos escolherá, mas vós que escolhereis o génio. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa».

Ditas estas palavras, atirou com os lotes para todos e cada um apanhou o que caiu perto de si, excepto Er, a quem isso não foi permitido. Ao apanhá-lo, tornara-se evidente
618a para cada um a ordem que lhe cabia para escolher. Seguidamente, dispôs no solo, diante deles, os modelos de vidas, em número muito mais elevado do que o dos presentes. Havia-os de todas as espécies: vidas de todos os animais, e bem

[51] A palavra grega, donde a nossa deriva, designa um intérprete dos deuses. «Celebrado profeta das Piérides» se intitula Píndaro no *Péan* VI. 6. O mesmo poeta escreveu (fr. 150 Snell-Maehler):

Dá o teu oráculo, Musa, que eu serei o teu profeta.

[52] No original está a palavra *daimon*, que a partir de Hesíodo pode designar um ser intermédio entre deuses e homens.

assim de todos os seres humanos. Entre elas, havia tiranias, umas duradouras, outras derrubadas a meio, e que acabavam na pobreza, na fuga, na mendicidade. Havia também vidas de homens ilustres, umas pela forma, beleza, força e vigor, outras pela raça e virtudes dos antepassados; depois b
havia também as vidas obscuras, e do mesmo modo sucedia com as mulheres. Mas não continham as disposições do carácter, por ser forçoso que este mude, conforme a vida que escolhem. Tudo o mais estava misturado entre si, e com a riqueza e a indigência, a doença e a saúde, e bem assim o meio termo entre estes predicados. É aí que está, segundo parece, meu caro Gláucon, o grande perigo para o homem, e por esse motivo se deve ter o máximo cuidado em que cada um de nós ponha de parte os outros estudos para in- c
vestigar e se aplicar a este, a ver se é capaz de saber e descobrir quem lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor. Tendo em conta tudo quanto há pouco dissemos, e o efeito que tem, relativamente à virtude na vida, o facto de juntar ou separar as qualidades, saberá o mal ou o bem que produzirá a beleza misturada com a pobreza ou a riqueza, e com que disposi- d
ção da alma, e o resultado da mistura, entre si, do nascimento elevado ou modesto, da vida particular e das magistraturas, da força e da fraqueza, da facilidade e da dificuldade em aprender, e todas as qualidades naturalmente existentes na alma, ou adquiridas. De modo que, em conclusão de tudo isto, será capaz de reflectir em todos estes aspectos e distinguir, tendo em conta a natureza da alma, a vida pior e a melhor, chamando pior à que levaria a alma a tornar-se mais e
injusta, e melhor à que a leva a ser mais justa. A tudo o mais ela não atenderá. Vimos, efectivamente, que, quer em vida,

quer para depois da morte, é essa a melhor das escolhas.
619a Deve, pois, manter-se essa opinião adamantina até ir para o Hades, a fim de, lá também, se permanecer inabalável à riqueza e a outros males da mesma espécie, e não se cair na tirania e outras actividades semelhantes, originando males copiosos e sem remédio, dos quais os maiores seria o próprio que os sofreria; mas deve-se saber sempre escolher o modelo intermédio dessas tais vidas, evitando o excesso de ambos os lados, quer nesta vida, até onde for possível, quer
b em todas as que vierem depois. É assim que o homem alcança a maior felicidade.

Ora, então, anunciou o mensageiro do além, o profeta falou deste modo: «Mesmo para quem vier em último lugar, se escolher com inteligência e viver honestamente, espera-o uma vida apetecível, e não uma desgraçada. Nem o primeiro deixe de escolher com prudência, nem o último com coragem».

Ditas estas palavras, contava Er, aquele a quem coubera a primeira sorte logo se precipitou para escolher a tirania maior, e, por insensatez e cobiça, arrebatou-a, sem ter examinado capazmente todas as consequências, antes lhe pas-
c sou despercebido que o destino que lá estava fixado comportava comer os próprios filhos e outras desgraças. Mas, depois que a observou com vagar, batia no peito e lamentava a sua escolha, sem se ater às prescrições do profeta. Efectivamente, não era a si mesmo que se acusava da desgraça, mas à sorte e às divindades, e a tudo, mais do que a si mesmo. Ora esse era um dos que vinham do céu, e vivera, na incarnação anterior, num Estado bem governado; a sua participação na virtude devia-se ao hábito, não à filosofia. Pode-
d -se dizer que não eram menos numerosos os que, vindos do céu, se deixavam apanhar em tais situações, devido à sua

falta de treino nos sofrimentos. Ao passo que os que vinham da terra, na sua maioria, como tinham sofrido pessoalmente e visto os outros sofrer, não faziam a sua escolha à pressa. Por tal motivo, e também devido à sorte da escolha, o que mais acontecia às almas era fazerem a permuta entre males e bens. É que, se cada vez que uma pessoa chega a esta vida, filosofasse sadiamente, e não lhe coubesse em sorte esco- e
lher entre os últimos, teria probabilidades, segundo o que se conta das coisas do além, não só de ser feliz aqui, mas também de fazer um percurso daqui para lá, e novamente para aqui, não pela aspereza da terra, mas pela lisura do céu.

Era digno de se ver este espectáculo, contava ele, como cada uma das almas escolhia a sua vida. Era, realmente, me- 620a
recedor de piedade, mas também ridículo e surpreendente. Com efeito, a maior parte fazia a sua opção de acordo com os hábitos da vida anterior. Dizia ele que vira a alma que outrora pertencera a Orfeu [53] escolher uma vida de cisne,

[53] As mais antigas referências a Orfeu só falam da sua fama (Íbico, fr. 25 Page) ou da sua habilidade como músico, que até os animais escutavam em silêncio (Simónides, frs. 62 e 90 Page). Uma métopa do Tesouro de Sícion em Delfos representa-o na expedição dos Argonautas, o que Píndaro confirma na *IV.ª* ●*de Pítica* (176-177). O mito segundo o qual descera ao Hades para trazer de lá sua mulher Eurídice já figura em Eurípides (*Alceste* 357-362); aí consegue comover os deuses infernais e reaver a mulher, com a condição de não olhar para ela no caminho; o que Orfeu não faz, perdendo-a para sempre. A partir daqui, a história apresenta variantes. Segundo uma versão, Orfeu aborrece todas as mulheres, e elas vingam-se, dilacerando-o; segundo outra, deixa de prestar culto a Diónisos, e as Ménades, devotas desse deus, dão-lhe a mesma sorte. No seu comentário a este texto, Proclo escreveu que Orfeu teve de sofrer o mesmo destino que Diónisos, por ser figura principal dos ritos desse deus. Sobre a interpretação moderna da figura de Orfeu, veja-se E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, p. 147.

por ódio à raça das mulheres, porque, devido a ter sofrido a morte às mãos delas, não queria nascer de uma mulher; vira a de Tamiras [54] escolher uma vida de rouxinol; vira também um cisne preferir uma vida humana, e outros animais músicos procederem do mesmo modo. A alma a quem coubera
b a vigésima vez, escolheu a vida de um leão: era a de Ájax Telamónio [55], que fugia de ser homem, lembrada do julgamento das armas. A seguir a esta, era a de Agamémnon [56]. Também ela, por ódio à raça humana, devido ao que padecera, quis mudar para uma vida de águia. A alma de Atalanta [57], a quem a sorte colocara no meio, ao ver as grandes honrarias de um atleta, não pôde passá-las à frente, e

[54] Tamiras era um aedo trácio, que, por ter querido rivalizar com as Musas, foi por elas privado da visão, como se lê já na *Ilíada* II. 594-600.

[55] Ájax Telamónio, rei de Salamina, que muitos passos da *Ilíada* proclamam o melhor guerreiro aqueu, depois de Aquiles, aparece a Ulisses no Hades, mas não se aproxima dele, porque ainda se lembra do ressentimento que teve por haverem sido adjudicadas ao rei de Ítaca, e não a ele, as armas do mais valente dos Aqueus (*Odisseia* XI. 543-564). Esse «Julgamento das armas» e consequente suicídio de Ájax, a que, portanto, a *Odisseia* já alude, era um dos episódios de um dos poemas do chamado Ciclo Épico, a *Pequena Ilíada*. A história veio a ser aproveitada diversas vezes pelos trágicos, mas só se conserva o *Ájax* de Sófocles.

[56] Agamémnon, rei de Micenas e chefe supremo da expedição a Tróia, foi assassinado no regresso por sua mulher Clitemnestra e por Egisto. A história, referida por diversas vezes na *Odisseia*, tornou-se famosa sobretudo através da tragédia de Ésquilo, *Agamémnom*.

[57] Atalanta era caçadora e só aceitava por marido quem a vencesse na corrida. O que Milânion conseguiu, atirando-lhe para o caminho três maçãs de ouro, dádiva de Afrodite, que a jovem se demorou a apanhar.

tomou-as para si. Depois dela, viu a alma de Epeio [58], filho de c
Panopeu, entrar na natureza de uma mulher perita em trabalhos de artesanato. E à distância, entre as últimas, avistou a alma do bufão Tersites [59] a enfiar-se na forma de um macaco. Depois, a alma de Ulisses, a quem a sorte reservara ser a última de todas, avançou para escolher, mas, lembrada dos anteriores trabalhos, quis descansar da ambição, e andou em volta a procurar, durante muito tempo, a vida de um particular tranquilo; descobriu-a a custo, jazente em qualquer canto, e desprezada pelos outros; ao vê-la, declarou que faria d
o mesmo se lhe tivesse cabido o primeiro lugar, e pegou-lhe alegremente [60]. Os restantes animais procediam do mesmo modo, passando para seres humanos ou uns para outros; mudavam, os que eram injustos, para animais selvagens, os justos para domésticos, e faziam toda a espécie de misturas.

Assim que todas as almas escolheram as suas vidas, avançaram, pela ordem da sorte que lhes coubera, para junto de Láquesis. Esta mandava a cada uma o génio que preferira para guardar a sua vida e fazer cumprir o que escolhera. e
O génio conduzia-a primeiro a Cloto, punha-a por baixo da mão dela e do turbilhão do fuso a girar, para ratificar o

[58] Epeio foi o autor do cavalo de pau, que permitiu aos Aqueus insinuarem-se em Tróia, para tomarem a cidade.

[59] Tersites é a única figura moral e fisicamente inferior da *Ilíada*. Para criticar os reis, dizia tudo o que fizesse rir os Aqueus, o que fez com que Ulisses o castigasse, com grande aplauso da assembleia (II. 212-277).

[60] O desejo de uma velhice tranquila, após tão grandes trabalhos, é tema que já aparece mais do que uma vez na *Odisseia*, e faz parte da profecia de Tirésias ao rei de Ítaca, sobre o destino que o espera no seu país, depois de ele apaziguar a cólera de Poséidon (XI. 134-137).

destino que, depois da tiragem à sorte, escolhera. Depois de tocar no fuso, conduzia-a novamente à trama de Átropos, que tornava irreversível o que fora fiado[61]. Desse lugar, sem
621a se poder voltar para trás, dirigia-se para o trono da Necessidade, passando para o outro lado. Quando as restantes passaram, todas se encaminharam para a planura do Letes[62], através de um calor e uma sufocação terríveis.

De facto, ela era despida de árvores e de plantas. Quando já entardecia, acamparam junto do Rio Âmeles[63], cuja água nenhum vaso pode conservar. Todas são forçadas a beber uma certa quantidade dessa água, mas aquelas a quem a reflexão não salvaguarda bebem mais do que a medida. En-
b quanto se bebe, esquece-se tudo. Depois que se foram deitar e deu a meia-noite, houve um trovão e um tremor de terra. De repente, as almas partiram dali, cada uma para seu lado, para o alto, a fim de nascerem, cintilando como estrelas. Er, porém, foi impedido de beber. Não sabia, contudo, por que caminho nem de que maneira alcançara o corpo, mas, erguendo os olhos de súbito, viu, de manhã cedo, que jazia na pira.

Foi assim, ó Gláucon, que a história se salvou e não pe-
c receu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma. Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas

[61] Conforme notou Adam, há no original um jogo de palavras entre os nomes destas duas Parcas e os efeitos do seu trabalho.

[62] A palavra grega Λήθη, que mantemos por ser tradicional, significa «esquecimento».

[63] O nome do rio quer dizer «sem cuidados».

as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prémios da justiça, como os ven- d
cedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes.

ÍNDICE DE ASSUNTOS PRINCIPAIS

Actores, 373b, 395a-b, 395d-e
Adimanto **passim**
Adrasteia, 451a
Afrodite, 390c
Agamémnon, 383a, 390e, 392e, 522d, 620b
Agláion, 439e
agnoia ('ignorância'), 477b-478d
Ájax Telamónio, 468d, 620a-b
Alcínoo, conto de, 614b
Além vide escatologia
alma
  elemento da concupiscência, 439d-441c, 580d-581b
  elemento irascível, 439d-441c, 580d-581b
  elemento racional, 439d-441c, 580d-581b
  imortalidade da – 608d-611b
Âmeles (rio do além), 621a
amizade, 334e-335a
amoibaia, 394b
amor verdadeiro, 403a-d
Anacársis da Cítia, 600a
anel de Giges, 359d-360b, 612b
animais de estimação, 459a
Apolo, 383b, 391a, 394a, 399e, 408b, 427b
Aqueus, 390e, 392e, 393d, 394a
Aquiles, 388a-b, 390e, 391a-c
Arcádia, 565d
Ardieu o Grande, 615c-616b
Ares, 390c
arete, ('excelência'), 353c
Argos, 393e
aristocracia vide constituição, formas de
Aríston, 327a, 368a
Aristónimo, 328b
aritmética, 522c-526c
Arquíloco, frs. 174, 176 e 185 West: 365c
Asclepíades, 460a, 599c
Asclépios, 405d, 406c, 407c-e, 408b-c, 599c
Asclépios, filhos de (Macáon e Podalírio), 405e, 408b (médicos), 405d; vide Asclepíades
astronomia, 527d, 528e-530c
Atalanta, 620c-d
Atena, 379e
Atenas, 327b, 327c, 330a muralhas de – 439e
atimia ('privação dos direitos de cidadão'), 492d

Balneário, 495e
bárbaros e helenos, 469b-471c, 494c, 544d
beleza, educação pela, 401c-402a

bem, ideia do, 505a-509b, 517b-c, 518c-d, 533a, 534b-d, 540a
Bendideias, 327a, 354a
  corrida de archotes a cavalo, 328a
  pannychis, 328a
  procissão 327a
Bêndis, (deusa), 327a
Bias, 335e

Carmantidas de Paianieu, 328b
Carondas, 599e
casamento
  – das orfãs, 495c
  idade própria, 460e-461b
  limitações à união fora da época e ao número, 460a, 461b-e
  realização em cerimónia estadual, 459e, 461b
casamentos sagrados, 458e
castigos no Além, 615a-616b
caverna, alegoria da, 514a-518b, 532b-d
Céfalo, 327b, 328b-331d
Céfalo, avô de Céfalo, 330b
Cérbero, 558c
Ciclo Épico
Kypria (?), 379e
Pequena Ilíada (?), 620b
Cidade: origens, 369b-d; especialização de profissões, 369d-371e: a vida simples da cidade primitiva, 372a-e; a cidade luxuosa, 372e-374d
cidade ideal: os guardiões, 374d-376c, 395c-d; limites, 423b-c; difícil, mas possível, 540d; o seu modelo só existe no céu, 592b; vide educação, Kallipolis.
Cila, 588c
Cítia, 435e
classes de cidadãos, 564c-565c
Clitofonte, 328b, 340a-b
Cloto, 617c, 620e
Comédia, 394d; os comediógrafos não cultivam a tragédia, 395a; os actores de comédia não representam tragédia, 395a-b.
comunidade de mulheres e filhos, 423e-424a, 449e, 450c, 453d, 457c-461e, 466c, 502d-e, 543a.
conhecimento, teoria do, vide teoria do conhecimento
constituições políticas, 338d, 445c-d, 448d-e, 449a-b, 544a-545c.
  formas de constituição e homens que lhes correspondem democracia, democrata, 555b-562a
  monarquia, 445d, 580b-c
  oligarquia, oligarca, 550c- 555b
  timocracia, timocrata, 545c--550c
  tirania, tirano, 562a-580a
juízo de valor sobre as diversas constituições, 580a-c
coragem, 386a-388d, 395e, 429a--430c; vide virtudes
  honras prestadas à – 466e--469b
coreutas, 373b

Corinto, cortesãs de, 404d
coros, 383c, 475d
crendices populares, 337d
Creofilo (discípulo de Homero), 600b
Creso, oráculo dado a, 566c
Creta, Cretenses, 452c, 544c, 575d
Criseida, 392e, 393e
Crises, 392e, 393b-394b
Cronos, 378a
cubo, duplicação do, 528b
culinária, 332c-d, 404d, 455c

Daimon, 617d-e, 620d-e
daimonion de Sócrates, 496c
  Dâmon, 400b-c, 424c
dança, 412b
Dédalo, 529e
Delfos, oráculo de, 427b-c, 461e, 469a, 540c
demiurgo do céu (construtor do mundo), 530a
deuses: atributos em geral, 379a--c; justiceiros, 380b; causa de bens, 380c; imutáveis, 380d--381e; alheios à mentira, 382e-383a; crítica à concepção homérica, 388b-d; crítica aos mitos tradicionais, 377d--386a; sérios e avessos ao riso, 388e-389a; recompensam os justos, 613a-b, 614a
dianoia ('pensamento'), 476d, 511d, 533d-e, 534a
dialéctica, 454a, 498a, 511b-d, 531e-535a, 539a-d
diegesis ('narrativa'), 392d, 393b-394b, 396e, 397b-d
Diomedes, 399e
"necessidade de –", 493d
Dionísias Rurais, 475d
Dionísias Urbanas, 475d
doxa ('opinião'), 476d ,477b--479e, 511d, 533d, 534a, 534c
duplicação do cubo, vide cubo, duplicação do

Educação dos guardiões, 376d--383c, 386a-412b, 423e-424c; tradicional (boas maneiras), 425b; deve começar-se pela educação antiga, pela música (e literatura) e pela ginástica, 376e, 401d, 403c, 424b, 430a, 521e-522a, e não só por uma ou por outra, 410c--412b; devem rejeitar-se os mitos tradicionais, 377b-392c; deve ensinar-se a coragem, 386a-388d e a temperança, 389d-391e, a imitação das virtudes, 394e-398b, do belo e do perfeito, 401e-402a; deve observar-se uma dieta moderada, 403e-404e; currículo de estudos deve compreender a aritmética, 522c--526c, geometria, 526c-527c, astronomia, 527d, 528e-530c, estereometria, 528b-e, harmonia, 530e -531c, para culminar na dialéctica, 531e-535a
Egípcios, 436a

BCUPG

eidolon ('imagem'), 534c
eidos, eide, vide ideia
eikasia ('suposição'), 511e, 533e, 534a
encantamentos, 364b-c
enigma do eunuco, 479b-c
Epeio, 620c
episteme ('conhecimento', 'ciência'), 477b-479e, 533d-e, 534a, 534c
Er o Arménio, vide mitos
ergon, vide função
Erífila, 589e
Eros (seus efeitos na alma), 573b-575d, 578a
Escamandro, 391b
escatologia
  crenças populares, 330d-e, 363d, 386b-387c
  crenças de Museu e outros, 363c-d
  do mito de Er o Arménio, vide mitos
  órfica, 365a
escravatura, 469b-c; não aceitável entre cidades gregas, 469b-c
escultura
  pintura de estátuas, 420c-d
esferas, harmonia das, vide harmonia das esferas
Esperqueio, 391b
Ésquilo, 383a-b, 550c, 563c
  Agamémnon 1022-4: 408b-c
  Sete contra Tebas, 451: 550c; 570: 550c; 592: 361b, 362a; 593-4: 362a-b
  Frs. Mette 273, vv. 15-16: 380a; 278b: 391e; 284: 383a-b; 355, v. 17: 381d; 396a: 563c
estereometria, 528b-e
Estesícoro, 586c
eugenia, 459d-e, 461c
Eumolpo (?), 363c
Eurípides, 568a
  Alceste, 3-4: 408b-c
  Fenícias, 524-5: 568b
  Troianas, 1169: 568b
  Frs Nauck² 250: 568b; 332: 568b
Eurípilo, 405e, 408a
Eutidemo, 328b
excelência (**arete**) resulta do exercício da sua função (**ergon**), 352d-353c

Fábulas, vide mitos
familiar, direito, 495c
feitiçarias, 364c
felicidade (ideal de vida do grego normal), 419a-420a
Fenícios, 436a
Fénix, 390e
festivais dramáticos, 604e
figuras de retórica, vide retórica, figuras de
filosofia: adeptos corrompidos pelo ambiente, 494b-496a; os verdadeiros adeptos, 496a-497a; um conjunto de estudos, 498d; antagonismo com a poesia, 607b-c.

filósofo: definição, 376b, 475b-480a, 484b, 485a-487a, 490a-d, 582c-e; acusações que lhe são feitas, 487b-489d
filósofo-rei, 473d-474c, 503b, 543a; preparação da sua aceitação, 499d-502b, 535a-536d; educação e destino, 536d-540a
Focílides, 407a-b
formas ou ideias, (**eide**), vide ideias
função (**ergon**), 352d-353c
fuso da Necessidade, vide Necessidade, fuso da

Genesis ('mutabilidade'), 534a
génio, vide **daimon**
geometria, 526c-527c
Gigantomaquis, 378c
Giges, anel de, 359d-360b, 612b
ginásios, 377a, 458d
ginástica, 376e, 404b-e, 452a-d; vide educação
Glauco marinho, 611c-d
Gláucon, **passim**
gnome, 476d; vide conhecimento
golfinho, 453d
governantes (devem ser os que não estão empenhados em ter o comando), 520d-521b
Grécia, vide Hélade
guardiões (**phylakes**): devem ocupar-se da liberdade do Estado, 395c; sua escolha, 412b-414b, 535a-536d; regime de vida 416d-417b, 543b-c; a sua vida não é feliz, comparada com os padrões habituais, 419a-420a; os filhos inferiores que tenham devem passar às outras classes e os filhos superiores destas últimas devem ascender à dos guardiões, 423c-d; formação a receber, 504d-506b; vide etiam cidade ideal, educação
guerra
  direitos sobre o inimigo, 469b-470b, 471a-b

Hades, 330d, 363c, 363d, 366a, 386b, 392a, 521c, 534c, 596c, 619a
  elmo de – 612b; vide escatologia
harmonia, 530e-531c
  – das esferas, 617b
  – musical, 398d-399c
Hefestos, 379d, 390c
Heitor, 391f
Hélade, Helenos, 469b-471c, 494c, 606e
Helena, 586c
Helesponto, 404c
Hera, 379d, 381d, 390c
Heraclito
  Fr. 6 Diels: 498b
Heródico, 406a-c
Heródoto, 1.55: 566c
Hesíodo, 363a, 377d, 378a, 466c, 468e, 547a, 600d-e, 612b
  Teogonia, 154-181: 377e-378a
  453-506: 378a

Trabalhos e Dias, 40: 466c
122-3: 469a
232-2: 363b
278-9: 364c-d
285: 363d
Fr. 361 Merkelbach-West: 390e
Hidra de Lerna, 426e
hierogamia ou casamento sagrado, 458e
homem, espécies de, 581c-e
– vulgar, 585e-586b
Homéricas, 599e
Homero, 363a, 364d, 377d, 378d, 379c-d, 383a, 387a, 388a-d, 389e, 393b, 396e, 404c, 441b-c, 468c-d, 501b, 516d, 545d, 595b, 598d, 599b, 601a, 605d, 607d, 612b; corifeu da tragédia, mestre e guia dos trágicos, 595b, 598d, 606e, 607a; educador da Grécia, 606e

Ilíada, 392e
Canto I. 8: 545e
15-16: 393a
18-42: 393d-394b
131: 501b
225: 389e-390a
586-596: 378d
599-600: 389a
Canto II. 1-2: 390b-c
1-34: 383a
Canto III. 8: 389e
Canto IV. 69-126: 379e
218: 408a
412: 399e
431: 389e
Canto VII. 321-2: 468d
Canto VIII. 162: 468e
Canto IX. 497-501: 364d-e
515-519: 390e
Canto XI. 624(?): 405e
844-8: 405e
Canto XIV. 153-351: 390c
Canto XV. 390-4: 405e
Canto XVI. 433-4: 388c-d
776: 566c
856-7: 387d
Canto XVII. 588: 411b
Canto XVIII. 23-4: 388b
54: 388b-c
Canto XIX. 278-281: 399e
Canto XX. 1-74: 378d; 379e (?)
64-65: 386d
Canto XXI. 130-2: 391b
212-226: 391b
233-382: 391b
385-513: 378d
Canto XXII. 15, 20: 391a
60: 328e
168-9: 388c
414-415: 388b
Canto XXIII. 100-101: 387a
103-104: 386d
140-151: 391b
175-177: 391b
Canto XXIV. 10-11: 388a
14-18: 391b
487: 328e
502: 391a
527-8: 379d

529: 379d
531: 379d
555-6: 391a
594: 391a
Odisseia
Canto I. 351-2: 424b
Canto IV. 456-8: 381d
Canto V-XII: 393b
Canto VIII. 266-366: 390c
Canto IX-XII: 612b
Canto IX. 8-10: 390a-b
82-104: 560c
Canto X. 495: 386d
Canto XI. 489-491: 386c, 516d
Canto XII. 342: 390b
Canto XIII-XXIV: 393b
Canto XV. 246: 328e
348: 328e
Canto XVII. 383-4: 399d
485-6: 381d
Canto XIX. 109-113: 363b-c
162-5: 544d
395-6: 334b
547: 520c
Canto XX. 17-18: 390d, 441c
Canto XXIII. 212: 328e
Canto XXIV. 6: 387a
Ideias ou formas (**eide, idea**), 402, 476a-d, 479a, 486d, 507b, 510b, 511c, 534c, 596a-b
igualdade entre homens e mulheres, 453a
Ilhas dos Bem-aventurados, 519c, 540b
Ílion, 393b, 552d
imagens (**eikones**), 509e-510b, 510d-511a
imitação, vide **mimesis**
iniciação, vide mistérios
intervalos musicais, vide música
investigação científica (deve ter um director e ser subsidiada pelo Estado), 528b-c
ironia socrática, 337a
Isménias de Tebas, 336a
Ítaca, 393b
Itália, 599e

Jogos
do caco, 521c
de dado, 604c
do gamão, 487b-c
Olímpicos, 465d, 466a, 613b-c
vencedores dos – 621d
juiz (condições ideais para ser um bom juiz) 408e-409e
julgamento no Além, 614c-d
Justiça: definições correntes 331d, 334b, 335a, 336d, "a conveniência do mais forte" 338c "sabedoria e virtude" 351a, "o mais alto e o mais necessário dos bens" 540e; objecções: o homem injusto é mais bem sucedido do que o justo, 358e-362c: a justiça é um bem, a injustiça um mal, 362e-367e
justo, recompensas do – : em vida, 612d-614a; depois da morte, 614a-621d

Kallipolis ('cidade perfeita'), 527a, 543a

Lacedemónia, Lacedemónios, 452c 544c, 599d
Láquesis, 617c-e, 620d-e
lei, origens da, 359a
Leôncio, filho de Agláion, 439e
Letes
  planura do – 621a
  rio do – 621c
letras, leitura, 368d, 402a-b
Licurgo, 599d
Lídia, 359d
Lisânias, pai de Céfalo, 330b
Lísias, 328b
literária, teoria, vide **amoibaia, diegesis, logos,** metáfora, **mimesis, mythologia,** poesia e literários, géneros
literários, géneros
  ditirambo, 394c
  epopeia, 394c
  tragédia e comédia, 394c
literatura (incluída na música), 376e
  – órfica, 364e
  – verdadeira e falsa, 376e-377a
logos (oposto a **poiesis**), 390a
Lotófagos, terra dos, 560c
Lua, 364e
Luz, 507d-e; luz e verdade 478c, 508a-d, 521c; vide etiam Sol

Mandrágora (usada como fármaco), 488c
maneiras, boas, 425b
Mársias, 399e
mátria (dialectismo cretense por pátria), 575d
medicamentos, 405e-406a
medicina: terminologia, 405c-d; evolução 406a-c; métodos terapêuticos, 406d, 407d; a vida enfermiça só serve para os ricos, 406a-407a; limitações que devem impor-se à sua prática, 407c-408b; condições ideais para ser um bom médico, 408d-e; eugenia, 459d-e, 461e; devem tratar-se só os doentes curáveis, 409e-410a; doenças, 564b-e
Mégara, batalha de, 368a
Menelau, 408a
mentira, 337d-e, 382a-e, 389b-d; permitida apenas aos chefes da cidade, em benefício desta, 389b; "nobre mentira", 414b-e
metáforas, 487e-489a
método de filosofar (duvidar e investigar à medida que se fala), 450e
métrica, 400b-e
Midas, 408b
mimesis ('imitação'), 392d, 393c-d, 394b, 394e-397d, 595a, 596a; exemplo de passagem de **mimesis** a **diegesis**, 393d-394b; está três pontos afastada da natureza, 597e-598d
Mistérios de Elêusis, 560d-561a
  – órficos, 346e-365a, 366a-b

mito da caverna, vide caverna, alegoria da
  – de Er o Arménio, 614b-621b
  – de Glauco marinho, 612c-d
  – das origens do homem e das quatro raças ("mentira da Fenícia" "sublime mentira"), 414c-415c, 468e, 547a-c
  vide etiam Agamémnon, Ájax, Atalanta, Epeio, Orfeu, Tamiras, Tersites, Ulisses
mitos: sua condenação na educação infantil, 377a-379a; condenação dos mitos escatológicos, vide escatologia; interpretação alegórica, 378e; criados pelos poetas, 377d; racionalização, 408b-c
Moira, vide Parcas
Momo, 487a
mulheres: susceptíveis de terem mérito, 387e; devem ser honestas, 399e; seu papel na cidade ideal, 451c; devem desempenhar também as funções de guardiões, 454e; diferenças em relação aos homens 454d, 455c; têm as mesmas qualidades para todas as actividades, apenas são mais débeis, 455a-e; algumas são dotadas para a medicina, a música, a milícia, a ginástica, a luta, o saber, 455e-456a; educação a dar-lhes, 452-457c, a mesma dos filósofos, 540c; aleitamento das crianças, 460c-d; amas e preceptoras para cuidar das crianças, 460d; devem ter as mesmas actividades dos homens, 466c-d; as que forem capazes podem ser filósofos-reis, 540c; alusões despectivas, 469d, 605e; vivem a maior parte do tempo metidas em casa, 579c; vide etiam comunidade de mulheres e filhos
mundo sensível e mundo inteligível, 507b, 508b-c, 509d-511e, 517b-524c, 532a-d
Musa, Musas, 364e, 411c-d, 545e, 546d-e, 548e, 607a; fala das Musas, 546a-547c
  – da Filosofia, 499d, 548b
Museu, 363c, 364e
música, 376e, 377a; educação pela música, 376e, 401d; harmonias, 398d-400e; instrumentos musicais, 399d-e, 531b; intervalos musicais, 531a-c; música e ética, 399a-400e, 424c; alterar os géneros musicais abala a cidade, 424c
mythologia (oposta a **poiesis**), 394c
mythologos (oposto a **poietes**), 398b

Narrativa, vide **diegesis**
nau do Estado (metáfora da), 488a-489a

Necessidade
filhas da – vide Parcas
fuso da – 616c-617d, 620e
trono da – 621a
Nicérato, 327c
Nícias, 327c
Níobe, 380a
noesis ('entendimento'), 511d, 534a
nous ('inteligência'), 511d
nudismo, reacção perante o, 452a-e

Omphalos de Delfos, 427c
Orfeu, 364e, 620a
opinião, vide doxa
ousia ('essência'), 534a-b, 534c

Paixão, efeitos da, 474d-475a
Palamedes, 522d
palestras, 452b
Pândaro, 379e, 408a
panegíria, 614e
Panfília, 615c; vide mito de Er o Arménio
Panopeu, 620c
Parcas, 617c-e; vide Átropos Cloto, Láquesis
Pátroclo, 391b
Peleu, 391c
Pelópidas, 380a
Perdicas, 336a
Periandro, 336a
philodoxos, ('amigo da opinião'), 480a
philologos, ('amigo do raciocínio'), 582e
philomathes ('amigo da ciência'), 475c
philosophos, vide filósofo
Píndaro
Píticas, III. 55-58: 408b-c
Nemeias, IV. 62-65 (?), 381d
Frs. Snell, 209: 457b
213: 331a
214: 331a
pintura: animais fantásticos, 488a; técnica, 501a-b, 602d; arte três pontos afastada da realidade, 597e
Pireu, 327a, 328c, 439e
Pirítoo, 391c
pistis, ('fé'), 511e, 533e, 534a
Pítaco, 335e
Pitágoras, 600b
Pitagóricos, 530d; doutrinas sobre a harmonia, 530e-531d; regime de vida, 600b
Pítia, 461e, 540c
planeamento populacional, 460a
plectro, 531b
pobreza, 422a
poetas, poesia: falam enigmaticamente, 332b; responsáveis pela invenção dos mitos, 377d; condenação dos seus mitos sobre os deuses, 377d-386a, 388b-389a e sobre o além, 386b-387c das descrições de homens sem coragem, 387d-388b, e dos homens em geral, 392a-b; na cidade ideal não se aceita o poeta que sabe tudo, mas só o que imita o homem de bem, 398a-b; dúvidas sobre a aceitação da tragédia e da comédia, 394d; chamados a compor hinos para os esponsais, 459e-460a, e em honra dos valentes, 468d; condenação da poesia, 595a-608b; antagonismo entre poesia e filosofia, 607c-d
Polemarco, 327b, 327c, 328b, 331d-336a, 336b, 340a, 340b-c, 449b, 544b
Polidamas, (atleta), 338c
Poséidon, 399c
povos, características dos –: gosto de saber dos Gregos, 435e; irascibilidade dos Trácios, Cítios e quase todos os setentrionais, 435e; amor das riquezas dos Fenícios e Egípcios, 436a
Pramnos, vinho de, 405e
Príamo, 388b
princípio da divisão natural do trabalho, 369d-371e, 453b-e; sua aplicabilidade às mulheres, 453b-c; seu oposto, 551e-552a
processos literários; ligação entre palavras, harmonia e ritmo, 398d; vide **diegesis**, metáfora, **mimesis**
procriação, limites da, 460e
Pródico de Ceos, 600c-d
profeta, 617d-619c
propriedade, ausência de, 419a, 462b-466c
prosa, vide **logos**, **mythologia**
Protágoras de Abdera, 600c-d
Proteu, 381d
provérbios, 329a, 341c, 362d, 414c, 422e, 424a, 425c, 435c, 449c, 450b, 492e, 497d, 521c, 528d, 536d, 563c, 563d, 564e, 569b-c, 573d, 575c

Quimera, 588c
Quíron, 391c

Rapsodo, 373b
recompensas no Além, 615a-c
religião grega: mitos inventados por Hesíodo, Homero e outros poetas, 377d; superioridade do santuário de Delfos, 427b-c
retórica, figuras de (parodiadas), 498e-499a
ridículo, 452c-e, 454c, 455c-d, 456d, 457b, 606c
riqueza, 329e-331b, 422a
riso, condenação do, 388e, 457b, 606c

Sabedoria, vide virtudes
Ser, 477a-479d
Sereia, 617b-c
Serifo, 330a
Sete Sábios da Grécia, 335e
Sicília, 599e
Simónides, 335e
Fr. Page, 137: 331d-332c, 334b, 334e
Siracusa, culinária de, 404d

BC/UFG

Sócrates, passim
ironia de – 337a
probreza de – 338b
sofismas, 496a
sofista ('sábio'?), 596d
Sofistas, 492b-493d, 600c-d; ensino remunerado, 337d, 493a; vide Pródico, Protágoras
Sófocles, 329b-d
Frs. Radt, 14: 568a-b
150 (?): 381d
618 (?): 381d
Sol: fonte da luz e um deus 508a; relação com a ideia do Bem 508c-509d; vide etiam Luz
Sólon, 599e
Fr. West 18: 536d
sonhos, 571c-572b
sophrosyne, vide temperança

Tales de Mileto, 600a
Tamiras, 620a
Tártaro, 616a
Teages, 496b-c
Teatro, vide etiam comédia, tragédia
actores, 395a-b; representam papéis femininos, 395d-e e de escravos, 395e; os de tragédia não representam comédia, 395a-b; vão por várias cidades exibindo a sua voz e recebem recompensas e honrarias, 568c
coreutas, 373b
coro, 383c
empresários, 373b
festivais dramáticos, 604e
júris, 580a-b
tecelagem, 455c
Témis, 379e
Temístocles, 329e-330a
temperança (**sophrosyne**), 389d-391e
teoria do conhecimento, 475e-480a
teoria das ideias, vide caverna, alegoria da; ideias, mundo sensível e mundo inteligível
terminologia filosófica (dificuldades da), 533d-e
Tersites, 620c
Teseu, 391c
Tétis, 381d, 383b, 391c
timocracia, timocrata, vide constituição, formas de
Trácia, Trácios, 327a, 435e
tragédia, 394b, 394d, 522d; os poetas trágicos não cultivam a comédia, 395a, nem os actores de tragédia representam comédias, 395a-b; sua alegada sabedoria, especialmente de Eurípides, 568a; condenação da tragédia 568b; afasta-se três pontos da realidade, 597e; o seu modelo é Homero, 595b-c; ou a epopeia em geral, 602b
transmigração das almas, 498d
Trasímaco de Calcedónia, 328b, 336b-354c, 357a, 358a-c, 367a, 368b, 450a, 450b, 498c-d, 545b, 590d
Tróia, 380a, 393e, 405e, 408a, 586c

Ulisses, 390a-b, 620c-d
universo, estrutura do, 616b-617d
Uranos, 377e-378a

Velhice, 328e-329e
viagens ao estrangeiro, 579c
vida normal de um grego, 419a-420a
virtudes, 536a;
virtudes cardiais, 427e
coragem, 386a-388d, 395e, 429a-430c
justiça, 376d-385c, 432b-443c
liberdade, 395c
pureza, 395c
sabedoria, 428a-429a
temperança, 389d-391e, 395c, 430c-432b

Xerxes, 336a

Zeus, 378a, 378d, 379d-e, 383a, 390b-c, 391c
– Liceio, 565d
– Salvador e Olímpico, 583b

BC/UFG

Índice

	Págs.
INTRODUÇÃO	
A forma de diálogo narrado	V
Figuras	VII
Data dramática	XII
Data real da composição	XIV
a) Relação cronológica com «As Mulheres na Assembleia» de Aristófanes	XVI
b) O princípio do «Timeu»	XVI
c) A hipótese de uma primeira edição	XVII
Estrutura da obra	XVIII
a) O Livro I	XVIII
b) Os Livros II, III e IV	XXI
c) O Livro V	XXIV
d) Os Livros VI e VII	XXVI
e) Os Livros VIII e IX	XXXIII
f) O Livro X	XXXIV
O tema principal	XLV
Influência da obra na Antiguidade	XLIX
A tradução e anotações	LII
Nota à 5.ª edição	LV
BIBLIOGRAFIA	LVII
A REPÚBLICA	
Livro I	1
Livro II	53
Livro III	101
Livro IV	161
Livro V	209
Livro VI	265
Livro VII	315
Livro VIII	361
Livro IX	409
Livro X	449